ARXIU D'ETNOGRAFIA DE CATALUNYA

REVISTA D'ANTROPOLOGIA SOCIAL

Número 15 – 2015 – Segona època

[publicacions] urv

Arxiu d'Etnografia de Catalunya: Revista d'Antropologia Social

Coordinació: Yolanda Bodoque (Universitat Rovira i Virgili)

Consell de Redacció: Begonya Enguix Grau (U. Oberta de Catalunya), Àngel Martínez (U. Rovira i Virgili), Albert Moncusí Ferré (U. de València), Joan Josep Pujadas (U. Rovira i Virgili), Jordi Roca (U. Rovira i Virgili), Oriol Romaní (U. Rovira i Virgili), Jesús Sanz Abad (U. Complutense de Madrid), Montserrat Soronellas (U. Rovira i Virgili), Jaume Vallverdú (U. Rovira i Virgili)

Consell Assessor: Arturo Álvarez Roldán (Universitat de Granada, Espanya), Joan Bestard (U. de Barcelona, Espanya), Carmen Bueno, (U. Iberoamericana, Mèxic), Lluis Calvo Calvo (Institució Milà i Fontanals, CSIC, Espanya), William Christian (Investigador independent, Espanya), Josepa Cucó (U. de València, Espanya), Mari Luz Esteban (U. del País Basc, Espanya), Jordi Ferrús (U. Miguel Hernàndez, Espanya), Alejandro Goldberg (U. de Buenos Aires, Argentina), Aurora González, (U. Autònoma de Barcelona, Espanya), Eduardo Kigman (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Equador), Gary W. McDonogh (Bryn Mawr College, PA), Eduardo Menéndez (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Mèxic), José Luis Molina (U. Autònoma de Barcelona, Espanya), Albert Moncusí Ferré (Universitat de València, Espanya), Adriana Piscitelli (U. Estatal de Campinas, Brasil), Ton Salman (U. d'Amsterdam, Holanda), Christanne Stallaert (U. de Lovaina, Bèlgica), María Valdés (U. Autònoma de Barcelona, Espanya), Eduardo Viveiros (U. Federal de Rio de Janeiro, Brasil), Teresa Tapada Berteli (UAB), Txemi Aapaolaza Beraza (EHU).

Han col·laborat en aquest número: Antónia Lima (ISCTE-Lisboa, Portugal), Graça I. Cordeiro (ISCTE-Lisboa, Portugal), Jaime Llopis Cañameras (UAB), Mónica Figueras Maz (UPF), Daniel Malet Calvo (UB), Elisenda Ardèvol Piera (UOC).

Secretaria de la revista Arxiu d'Etnografia de Catalunya
Universitat Rovira i Virgili
Av. de Catalunya, 35 · 43002 Tarragona
http://antropologia.urv.cat/revistarxiu
revistarxiu@gmail.com
Manteniment informàtic de la pàgina web: Pedro F. Marta

© Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social de la Universitat Rovira i Virgili
Amb la col·laboració de l'ITA: Associació d'Antropologia

Dipòsit legal: T-537-1982 · Dipòsit legal electrònic: T-1634-2011
ISSN en paper: 0212-0372 · ISSN electrònic: 2014-3885

Edita: Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili
Av. de Catalunya, 35 · 43002 Tarragona
http://www.publicacions.urv.cat

Aquesta obra està subjecta a una llicència Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported de Creative Commons. Per veure'n una còpia, visiteu http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/ o envieu una carta a Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California 94105, USA.

Taula de continguts

EDITORIAL 5

ARTICLES 7

L'impacte desculpabilitzador dels «neurosabers» en pares d'infants amb TDAH 9
Ramona Tigell

Crisi social, experiència individual, identitat cultural i acció col·lectiva 37
Patrícia Olivé Conde

Modes of institutionalization in the Hare Krishna movement 57
Vítor Hugo Adami

Parentesco y localidad. Un grupo gitano transnacional. 73
Budilová Lenka y Jakoubek Marek

COL·LABORACIONS 95

Diferencias y racismos: posibilidades y derivaciones de los etnocentrismos actuales 97
Eduardo L. Menéndez

Aproximacions etnogràfiques sobre l'ebola 133
Lluís Mallart Guimerà

RESSENYES 147

La ciudad pervertida. Una mirada sobre la Valencia global / Urbanismo neoliberal, un negocio inmobiliario y vida vecinal 149
Joan J. Pujadas

NOTES DE RECERCA. 153
Mabel Gracia-Arnaiz, Jordi Moreras
Virginia García Acosta, Carmen Icazuriaga Montes

Normes de publicació de la revista 191

Rules for publication in the journal 193

Editorial

El número 15 de la *Revista Arxiu d'Etnografia de Catalunya* presenta, en l'apartat *Articles*, el treball del ja doctor Vítor Hugo Adami, sobre com els individus que segueixen una determinada tradició religiosa readapten i reinterpreten les seves creences i pràctiques religioses des del punt de vista de la institucionalització local i global; els treballs de Ramona Tigell, que presenta els resultats del seu treball final del màster en Antropologia Mèdica i Salut Internacional, en què intenta visualitzar com l'apropiació idealitzada i quasi màgica del discurs de les neurociències produeix un efecte terapèutic de contenció de l'angoixa i de la culpa en els pares d'infants amb TDAH, i de Patrícia Olivé, doctoranda, que presenta un resum dels principals aspectes tractats en el seu projecte de tesi doctoral, en què analitza tant la crisi econòmica i social que s'ha produït en els últims anys com els discursos explicatius que s'han traslladat a l'opinió pública. Finalment ens ha semblat interessant incloure l'article de dos investigadors, Lenka Budilová i Marek Jakoubek, que discuteixen el problema de la identitat d'un grup romaní/gitano relatiu a la seva pròpia percepció de qui són després de la desintegració del comunisme a l'Europa central i l'emergència de nous estats independents en el procés contemporani de la integració a la Unió Europea. En l'apartat de *Col·laboracions* es publiquen dues interessants aportacions: la del Dr. Eduardo Menéndez, que tracta bàsicament dues problemàtiques complementàries: una referida al racisme i una altra en què desenvolupa crítiques a corrents teòrics generats entre 1970 i 1990 que ignoren el racisme i les desigualtats socioeconòmiques; en l'altra aportació el Dr. Lluís Mallart ens ofereix un text panoràmic sobre l'ebola, aquesta greu epidèmia que l'Àfrica pateix en aquests moments i com l'antropologia pot servir-nos per fer-nos entendre que el coneixement de tot l'entorn (social, cultural, històric...) és indispensable per entendre, curar o millorar la situació de la malaltia. A l'apartat Ressenyes es presenten la publicació compilada per la Dra. Josepa Cucó *La ciudad pervertida. Una mirada sobre la Valencia global* i la del Dr. Jaume Franquesa *Urbanismo neoliberal, negocio inmobiliario y vida vecinal. El caso de Palma* (totes dues ressenyades pel Dr. Joan Josep Pujadas). A *Notes la recerca* s'informa de les investigacions que en aquests moments duen a terme al DAFITS: «Comer

en tiempos de crisis: nuevos contextos alimentarios y de salud en España» (IP: Dra. Mabel Gracia) i «La promesa de la transmissió. Les iniciatives de socialització religiosa entre col·lectius evangèlics i musulmans a Catalunya» (IP: Dr. Jordi Moreras i Dr. Jaume Vallverdú). Hem afegit en aquest apartat també la crònica de les investigadores mexicanes Virginia García Acosta i Carmen Icazuriaga Montes sobre la posada en funcionament de la Càtedra Àngel Palerm de la qual el DAFITS forma part.

ARTICLES

L'impacte desculpabilitzador dels «neurosabers» en pares d'infants amb TDAH

Ramona Tigell
DAFITS-Universitat Rovira i Virgili
ramonatigellgirones@yahoo.es

Resum: Aquest article és fruit d'una recerca etnogràfica realitzada com a treball de fi de màster d'antropologia mèdica. Exposarem els eixos principals d'un recerca que ha pretès visualitzar com l'apropiació idealitzada i quasi màgica del discurs de les neurociències produeix un efecte terapèutic de contenció de l'angoixa i de la culpa en els pares d'infants amb TDAH (trastorn per dèficit d'atenció o hiperactivitat), després d'una llarga trajectòria de desorientació i de patiment que constata com les relacions estructurals de dominació social acaben assignant al seu fill el rol de boc expiatori d'un determinat sistema social.

Paraules clau: TDAH, Etnografia, Biopoder, Neurociències, Biosocialitat

Abstract: This article is the result of ethnographic research leading to a master's degree thesis in Medical Anthropology. We will discuss the central concepts of a research project that has tried to show that the idealized and nearly magical appropriation of the discourse of the neurosciences has a therapeutic effect on the distress and guilt felt by parents with children who suffer from ADHD (Attention Deficit Hyperactivity Disorder), after much confusion and suffering which reveal that the structural relationships of social domination end up casting their children as the scapegoats of a given social system.

Keywords: ADHD, Ethnography, Biopower, Neuroscience, Bio-sociality

1. Introducció

Els problemes d'hiperactivitat i manca d'atenció (TDAH) en els infants són avui i al nostre país un motiu de preocupació tant social com mèdic. Així ho afirmen Moya *et alii* (2010) en l'informe que van presentar al Parlament de Catalunya arran del seu estudi «Els problemes de comportament en els infants i adolescents de Catalunya (TDAH i TC). Necessitats educatives que generen».[1] Inquietud i interès al voltant de la hiperactivitat que veiem reflectits en el desplegament creixent de publicacions científiques: en tretze anys (del 1967 al 1980) s'han triplicat els articles i quasi doblat els llibres i les tesis al voltant d'aquest tema (Lasa, 2000: 20).

Segons la quarta revisió del manual diagnòstic i estadístic dels trastorns mentals (DMS-IV), entre el 3% i el 5% dels infants en edat escolar pateixen aquest trastorn; la qual cosa representa una mitjana d'un infant per aula. Concretament a Tarragona, l'assistència dels infants amb TDAH al CAP de Salut Mental Infantil Juvenil de la província de Tarragona ha augmentat només en un any (2012) un 30%[2] respecte a l'any anterior.

Quant a la despesa farmacèutica, a la Regió Sanitària de Tarragona la facturació efectuada pel CatSalut dels productes farmacèutics *metilfenidat* i *atomoxetina* (els psicofàrmacs prescrits als infants i adolescents diagnosticats de TDAH) ha augmentat en sis anys (del 2008 al 2013) un 102 %.[2] Així mateix, els pacients receptors d'aquest fàrmacs han crescut durant el mateix període d'un 113%.[3] Si desglossem la despesa per tipus de fàrmacs: la despesa de l'atomoxetina s'ha incrementat un 254%,[3] tot i que és un fàrmac quasi tres vegades més car que el clàssic metilfenidat. I si comparem el nombre d'envasos comprats durant aquest mateix període: els envasos d'atomoxetina han augmentat un 216%[3] mentre que els de metilfenidat un 120%.[3] La decidida aposta del cos

1 El dia 12 d'octubre del 2013 es va formalitzar la sol·licitud de compareixença de Josep Moya Ollé, director de l'Observatori de Salut Mental de Catalunya, davant la Comissió d'Educació i Universitats (exp. n. 356-00677708), perquè presenti l'estudi «Els problemes de comportament en els infants i adolescents de Catalunya (TDAH i TC). Necessitats educatives que generen».

2 Memòria CatSalut 2012 taula 77 (continuació) pàgina 145.

3 Percentatge d'elaboració pròpia a partir de dades brutes facilitades en format Excel per la Regió Sanitària de Tarragona de CatSalut de la facturació realitzada per CatSalut entre l'01-2008 i el 09-2013 dels fàrmacs atomoxetina i metilfenidat segons el nombre de receptes de prescripció, l'import líquid gastat i el nombre d'usuaris registrats.

mèdic per l'atomoxetina no va sempre relacionada amb l'«evidència que aquest fàrmac millori la capacitat de resoldre problemes o la intel·ligència creativa», tal com afirma el psiquiatra Almudévar (2013-II). Aquest creixement exponencial del nombre de nens i adolescents tractats amb aquests psicofàrmacs, i la sospita d'una possible sobreutilització d'aquests tractaments a Espanya, apareix també a l'Informe tècnic sobre el cost-efectivitat de les diferents alteratives de tractament farmacològic del TDAH,[4] realitzat per la Universitat Pompeu Fabra.

Malgrat un cert context d'incerteses (etiològiques, terapèutiques, pronòstigues), ningú qüestiona que les aportacions científiques de les neurociències estan contribuint avui en la transformació de les representacions i de les pràctiques al voltant del comportament hiperactiu o desatent dels infants, amb la implicació de tot un sistema d'actors en què professionals de la salut, docents, militants associatius, indústries farmacèutiques, societats científiques, acaben legitimant recíprocament les seves accions i les seves activitats (Jupille, 2011: 318).

Seguint els passos de la nova antropologia mèdica crítica, la finalitat última de la nostra recerca no és tant la desmedicalització de la vida social ni el qüestionament de les categories biomèdiques de la malaltia (en aquest cas de la categoria biomèdica del TDAH), sinó «la re-socialització de la ideologia i la pràctica biomèdica, allunyant-les del seu entorn clínic immediat i re- situant-les en el seu veritable context de la economia capitalista de mercat» (Singer, 1987: 262).

No hem pretès tampoc entrar en l'actual controvèrsia pública, finalment bastant pendular, entre els defensors de la interpretació del TDAH en termes de disfunció neurològica hereditària i crònica d'origen somàtic, i els partidaris de la perspectiva psicodinàmica, que «qüestiona tant el nivell de tolerància dels pares com el significat dels actes dels infants, senyalant les tensions de la dinàmica interactiva» (Dupanloup, 2004). Posicionaments, els dos, diametralment oposats però que focalitzen, tant l'un com l'altre, només els contextos individuals i privats. Lévy i Garnier (2007: 45) afirmen que «en els models utilitzats per explicar els comportaments al voltant de la malaltia i dels medicaments, les creences són sovint reduïdes a atribucions individuals, de tal manera que les dimensions socials i culturals no son quasi mai valorades». És en aquest sentit

4 Informe tècnic realitzat pel Centre de Recerca en Economia i Salut - CRES. Uni. Pompeu Fabra. Penjat a CatSalut - Proveïdors i Professionals - Medicaments i farmàcia - Farmacoeconomia - Comissió d'Avaluació econòmica i de Impacte Pressupostari (CAEIP).

que la nostra aproximació etnogràfica vol focalitzar «la dimensió vertical de l'experiència viscuda» (Douglas, 1970: 95) amb el propòsit de cercar el punt d'intersecció entre la vivència del cos biològic i la vivència del cos social. Volem superar el que Martínez (2007) denomina «fetichismo de la enfermedad», procés pel qual, segons l'autor, mentre es naturalitza el món de les afliccions i les seves formes de tractament, es nega o es dissimulen les relacions socials que produeixen aquests fenòmens. Ens adherim també a Correa i al. (2006) quan afirmen que la mirada etnogràfica «ofrece un marco de relaciones dialógicas, pues aporta tanto una desnaturalización de las presunciones de los sistemas expertos i populares como una posición liminal o intersticial, un «estar entre» como indica Gadamer (1977) para la posición del hermeneuta o intérprete, que posibilita la simetría i el diálogo entre saberes». Finalment el nostre propòsit és mitigar la incapacitat de la cultura corporativa per resoldre, com diu Comelles (2000), les contradiccions que neixen del seu fonamentalisme. Volem contrarestar, en definitiva, la manca d'autocrítica del discurs mèdic i la seva absència d'instruments analítics a fi de permetre afrontar els problemes i les contradiccions perceptibles en el seu interior (Comelles, 2000).

Centrant-nos en la nostra recerca, hem observat que una llarga trajectòria de desorientació, d'angoixa, de soledat i de culpabilitat ha propiciat que els pares d'infants amb problemes de conducta i d'inadaptació escolar acabin desitjant la formulació d'un diagnòstic biomèdic per als seus fills. Ens ha interessat veure com es construeix aquest recorregut i com l'apropiació idealitzada i quasi màgica del discurs biomèdic i de la pràctica medicalitzada associada, produeix en els pares un efecte terapèutic de contenció de l'angoixa i de la culpa. Escoltant els discursos i observant les conductes d'uns quants pares en el context de l'associació APYDA (Associació Provincial d'Hiperactivitat i Dèficit d'Atenció) de Tarragona, hem intentat desvelar algunes de les lògiques culturals subjacents en aquest grup social específic: infants amb TDAH/pares/societat.

Per tal de comprendre la trajectòria dels pares d'infants amb TDAH, atrapats entre el sentiment de culpabilitat del prediagnòstic del seu fill i el sentiment d'alliberació del postdiagnòstic —tanmateix contradictori—, hem resituat els seus patiments en el sentit fenomenològic de Merleau-Ponty:[5] el d'interpretar el llenguatge com a *pensentevivo en el habla*. Més concretament, hem analitzat

5 Citat per Lechte (2010: 54): *50 pensadores contemporáneos esenciales*.

com es viu en la nostra cultura actual, la noció de cos d'aquest infant amb «un plus d'energia» en relació amb el cos social que el defineix i el controla. També hem aprofundit en la noció del «des-ordre» que envolta aquest cos i en la construcció del procés de culpabilització que se'n deriva. També ens ha interessat qüestionar la noció de risc i de desviació associada a aquest cos en desordre culpabilitzat i etiquetat i alhora culpabilitzador. Un cop analitzat el context cultural que sosté el procés actual de medicació d'aquest infant amb TDAH, hem penetrat en el fenomen «d'encís» que el tractament farmacològic produeix en el pares i en els fills mateixos: i finalment hem emmarcat el fenomen estudiat en l'actual context social més ampli de l'ús antropotècnic dels psicoestimulants.

Aquesta recerca té una orientació qualitativa i s'emmarca en la posició teòrica de l'antropologia fenomenològica, que ens ofereix una altra manera d'entendre el fenomen dels infant diagnosticats de TDAH des de la vivència dels mateixos pares. Aquestes aproximacions etnometodològiques basades en l'escolta social, són útils, diu Correa i al. (2006), per reconquistar espais «descontaminats», en els quals l'actor social sigui comprès de forma holística a partir dels seus relats heterogenis i polisèmics, relats que condensen biografies, afliccions, representacions simbòliques i un món en «emergència permanent» (Taussig, 1995).[6]

L'univers del nostre estudi està constituït, doncs, pels pares i les mares que han acudit a l'associació APYDA de Tarragona durant el període de febrer, març, abril i maig del 2014, i que tenen un fill diagnosticat o en procés de diagnosi de TDAH. El treball etnogràfic ha constat de dos nivells d'intervencions. Dos dies a la setmana hem dut a terme una tasca d'observació basada en la participació en les diverses activitats organitzades per l'associació durant el període d'estudi. Hem dut a terme, en un segon nivell, un estudi de casos. A partir d'aquest univers s'ha realitzat una mostra no aleatòria, intencional i no probabilística de 10 mares de nen amb TDAH, d'edats compreses entre els 35 i 55 anys, amb fills d'edats compreses entre 5 i 22 anys: el centre d'interès d'aquesta recerca etnogràfica és, doncs, la veu de l'adult i no de l'infant adolescent amb TDAH. Els participants que voluntàriament varen acceptar participar en l'estudi foren subjectes a una entrevista semiestructurada amb una duració d'una

6 Citat per Correa *i alii* (2006): «La evidencia social del sufrimiento. Salud mental, políticas globales y narrativas locales».

a dos hores. Cada entrevista fou gravada i posteriorment transcrita. Les entrevistes es van organitzar al voltant dels següents temes principals: narrativa del procés del trastorn del fill, evolució dels sentiments personals entorn d'aquest procés, grau de satisfacció del procés d'atenció sanitària rebuda, suport de l'entorn, procés de medicalització de l'infant, relació amb l'associació.

Tota la informació recollida tant amb el treball de camp com amb les entrevistes s'ha organitzat amb un sistema de categories de codificació temàtiques propi, sorgit del contingut manifest de les opinions dels informants, amb el suport informàtic del programa Weft-qda. Aquesta codificació ha estat la base dels temes que ha permès construir la dimensió interpretativa del TDAH des de la visió dels pares.

Anirem intercalant en el discurs analític les veus entrellaçades de deu dones: dones de classe mitjana, treballadores —de diferents nivells d'estudis i categories professionals—, que compatibilitzen de la millor manera que poden la seva vida laboral amb la seva vida familiar. Totes viuen amb parella —però no sempre amb el pare del seu fill— menys una, que és monoparental. Dones decidides a no deixar de lluitar pel seu fill. El tret més característic que les defineix és l'impuls vital de tirar sempre cap endavant. El seu lema: «si les neurociències representen el progrés i el futur de la humanitat, entomem aquesta via amb resolució!».

2. Procés interpretatiu

2.1 Un vas d'aigua que s'omple a poc a poc

Des del naixement fins a la primera infància, els pares observats detecten, amb una mirada atenta i amorosa vers el nen, una certa diferència en l'evolució del seu fill respecte a la norma. Crida l'atenció que la «diferència», però, és molt heterogènia. Fan referència a característiques tan divergents com: excés d'energia o lentitud excessiva, prematuritat excessiva en la parla o habilitat precoç en el maneig d'ordenadors, estat d'extrema alerta o hàbit d'abstracció total de l'entorn, manca de coordinació en la psicomotricitat o agilitat atípica. Tots coincideixen, però, en la prematuritat de l'observació.

«Jo ja ho vaig veure quan va néixer»

«Jo ja veia que la manera que mamava no era normal»

«Sempre ha tingut el problema que ja tenia»

«Vas veient que hi ha *algo*, però no és important»

Hem de matisar, no obstant això, que aquestes són avaluacions retrospectives amb un diagnòstic ja fet al moment de l'entrevista. Però, d'entrada, sembla que no ho vivien de forma angoixant. El tret diferencial de l'infant esdevé un problema quan inicia la trajectòria escolar i comença l'assenyalament per part de l'entorn: els apareixen aleshores els primers dubtes.

«Le catalogan y le ponen la etiqueta de niño maleducado, de niño malo»

«Es una niña muy cabezona»

«El problema que tenen aquestos nens és que els fiquen l'etiqueta de *tontos*..., però ella no era tonta»

«¿Sera mi hija de poco entendimiento o tendrá algún trastorno?»

«Tendrá su carácter, ¿no?»

Quan comença l'etapa escolar i el rendiment escolar del nen no respon al nivell d'aptitud esperat, s'inicia per al menor el procés d'etiquetatge. Procés entès en el sentit que proposa Blumer (1969) en què el «si mateix» obté significat amb la interacció social i des de la perspectiva del *labelling approach* (Becker, 1963: 75, citat per Bergalli, 1980) en què «la desviació no és una qualitat del acte que la persona realitza sinó una conseqüència de l'aplicació en els altres de regles i sancions» (Bergalli, 1980):

«Em van dir que... tenia problemes per aprendre»

«La maestra vio enseguida que tenía TDAH»

«Que la meva filla necessitava reforç»

«Empieza a suspender..., y decimos..., no sé qué problema tiene pero no es normal»

«La profesora dice «no lo quiere nadie porque molesta..., es muy pesado...»»

2.2 El «des-ordenat» cos de l'infant enfront de l'ordre del cos social

Els pares parlen d'un excés d'energia que no entenen. Una energia tan potent que aniquila la mare. Energia que envaeix tot l'entorn. Un actuar imprevisible que espanta. Un plus d'energia que finalment s'ha d'enfrontar a situacions conflictives:

> «A la hora de succionar con el chupete hacía ese ruido de succión tan fuerte: a mi me pareció extraño»
>
> «Es que no he podido con él, ni ir al lavabo porque él me necesita ver»
>
> «Enredaba tota la casa…, era un caos»
>
> «Es una niña muy inquieta…, no es capaz de estar sentada en la silla de clase»
>
> «Me daba miedo ir a los sitios…, como se iba a comportar, que iba a decir»
>
> «Es un niño muy movido…, es un niño que da problemas. Ya hace tres años que no le invitan a ningún cumpleaños»

Per tal d'entendre per què aquest cos d'infant «abandonat a si mateix» (Ubieto, 2013) —aquest *acting out* infantil— inquieta tant el seu entorn, haurem de plantejar un paral·lelisme entre el cos de l'infant amb TDAH i el cos social. Acudirem a Douglas (1970) quan afirma que el cos social influencia la manera de percebre el cos físic. Com ella, també farem referència al treball de Mauss sobre les tècniques corporals enteses «com les formes que tenen els homes, d'una manera tradicional, de saber utilitzar el seu cos (Mauss, 1939: 1). Douglas ampliarà aquesta teoria amb una recerca més extensa dels sistemes simbòlics. Seguint la trajectòria marcada per Lévi-Strauss, Douglas afirmarà que el control exercit per la societat en el cos humà ha de ser inserit en una anàlisi més àmplia psicosociològica dels esquemes de control social (Douglas, 1970). En el cas de l'infant amb TDAH és precisament aquest cos massa actiu, segons les normes socials establertes, que constituirà el símptoma més identificat per tot l'entorn social. Mauss va més lluny: acabarà afirmant que el cos humà és la imatge de la societat (Douglas, 1970: 94). Aquest cos humà infantil que actua de manera hiperactiva podria també ser el símptoma d'un malestar més ampli des del punt de vista social. Com diu Ubieto (2013), «el cos del nen amb TDAH és un cos que actua sense paraules però no sense

relació a l'altre». Aquesta dificultat creixent per regular «allò» que s'agita en el cos del infant ha de ser contextualitzada en el temps que estem vivint: un temps hiperactiu impregnat de la idea que «corrent sense parar, podrem evitar la pèrdua del temps» (Ubieto, 2013).

Volem recollir també la relació que manté el trastorn (*disorder*) psicopatològic del TDAH amb la noció de «des-orden», de «caos». Desordre en el comportament de l'infant. Desordre en l'àmbit familiar. Desordre en l'aula on assisteix cada dia. Les neurociències parlaran també d'un «desordre biològic» (Brewis, Schmidt i Meyer, 2001, citats per Leavy, P., 2013). Nosaltres evidenciarem altres significats.

Douglas (1966) ens demostra que les nostres relacions amb la brutícia i el desordre són fonamentalment simbòliques, tant si parlem de societats primitives com de societats avançades. Acaba concloent que el nostre comportament al voltant de la contaminació (al voltant d'allò brut o desordenat) respon a la nostra necessitat de condemnar qualsevol objecte, idea o persona que pugui amenaçar el nostre endreçat món de classificacions. Com diu de forma senzilla Douglas (1966), el desordre «és quelcom que no és al seu lloc». En relació amb el TDAH la dificultat està a definir aquest «quelcom» i trobar un nou sentit a «aquest lloc que no és el seu lloc».

Bedin i Fournier (2009) ens recorden que la base de la reflexió de Douglas està sustentada per un tríptic conceptual: «l'ordre, la forma i l'estructura s'oposen al desordre, a l'absència de forma i als marges». La contaminació associada al desordre i als marges representaria, doncs, un perill per a l'ordre social. És en aquest context que Bedin i Fournier (2009) afirmen que «la contaminació és una metàfora invertida de l'organització social i política… i desvela aquelles forces destructives internes» que la societat i els poders no poden controlar. L'infant amb TDAH simbolitzaria aquest »desordre» que ningú vol veure i que tothom vol controlar.

2.3 Al voltant del caos, el buit

Els discursos dels pares transmeten, però, una gran contradicció. D'una banda expressen el pes d'una pressió que recau tant sobre ells com sobre el seu fill. I, de l'altra, senten un gran buit social al seu voltant. No troben respostes, no troben solucions, no troben suport:

> «Nos sentimos perdidos, nadie nos aclara nada; los profesionales se descontradicen»
>
> «A l'escola em deien que el nen era un dimoni… i jo intentava dir que al nen li passava *algo* i que era diferent però no em feien cas»
>
> «Com tots, hem hagut de fer un recorregut interminable sense aclarir res durant anys»
>
> «Los momentos estos de descontrol que tenía, de rabia…, no sabía yo, no sabía qué hacer» [expressió repetida deu vegades en una hora d'entrevista]
>
> «Jo em vaig trobar amb un buit»

És la pressió «d'una societat que necessita introduir elements simbòlics capaços d'explicar els perills que ens amenacen» (Bedin i Fournier, 2009). I avui més que mai. Tal com afirma Delgado (1997), les persones intensifiquen la seva atenció coercitiva i punitiva en els cossos —en el nostre cas en els cossos del nen amb TDAH— quan senten que l'estructura de la societat que l'envolta esdevé dèbil i vulnerable. Girard (1982) també afirma que, enfrontats a una realitat social en crisi, els homes se senten impotents. La immensitat del caos social els desestabilitza i s'acaben convencent que un petit nombre d'individus pot esdevenir nociu per a la societat i, en conseqüència, acorden, inconscientment, que se l'ha de «perseguir». És l'acusació estereotipada, mitjançant la designació d'un «boc expiatori», la que autoritzarà i facilitarà aquesta distorsió persecutora i la que assumirà la funció de mediació i preservació de l'equilibri del grup social: l'acusació estereotipada servirà de pont entre la petitesa de l'individu i l'enormitat del cos social.

Girard continua dient que les víctimes formen part de certes categories particularment exposades a la persecució: els dèbils i els exclosos. Perfil que s'adequa a les característiques d'aquests nens que exhibeixen «una forma contemporània i diferent de respondre amb el seu cos a la presencia del altre» (Ubieto, 2013). Primer perquè son nens, i la infància adquireix, diu Leavy (2013), una sèrie de significats com la mal·leabilitat que deriva de la seva capacitat per ser modelat o la debilitat que justifica la seva tutela. I segon, perquè el nen amb TDAH és, a més, un nen «desviat». Desviat en el sentit que no compleix amb l'imaginari de mare, pare, docents i psicopedagogs sobre «adaptació social», «èxit» i «rendiment» (Faraone, 2008).

Aquesta «persecució» es tradueix, però, en el cas de la infància amb TDAH, en pressió silenciosa: un «buit dens» envolta el nen i les seves famílies. L'etiquetatge del nen amb TDAH i de la seva família com a «boc expiatori» és construeix silenciosament: d'aquí radica la seva potència. Els pares expressen aquest buit, aquest malestar indefinit sense nom amb aquestes paraules:

> «A mi NADIE me ha dicho que mi hijo tiene un problema NADIE, NADIE…»
>
> «No piensas que realmente vaya a tener «ESO»»
>
> «No acabava de veure que… no avances cap a CAP lloc»
>
> «Cuando me enteré que tenía el «ESO»…»
>
> «Cuando ves que es «ALGO»… Es que yo decía «tiene que ser ALGO»»
>
> «Él sabe que LO tiene pero yo no he querido hacerle ver
>
> cómo que es un problema»
>
> «El TDAH es ALGO que no se puede ver»

2.4 Del desemparament a la culpa

El desemparament dels pares —aquest «no saber on havia d'anar exactament»— es tradueix en «una continua lucha, una batalla… tuya… interior… como madre». El sentiment més comú a tots els pares és, però, la culpa: «y piensas… mi hijo está así por mí, por como estoy yo con él». Tots pensen que estan fent les coses malament. Assumeixen com a pròpies les acusacions de l'entorn referent que el seu fill està mal educat, no té «límits».

Si analitzem ara la relació existent entre desgràcies i culpa, recordarem que les informacions etnogràfiques han evidenciat que en la majoria de les societats, l'origen simbòlic de la desgràcia té dues causes: o és fruit de l'agressió de tercers o és la conseqüència d'una transgressió a determinada prohibició ritual o tabú. En les societats primitives les desgràcies personals o col·lectives s'atribueixen, doncs, a causes quasi sempre totalment o parcialment morals.

Evans-Pritchard (1937) en la seva anàlisi de les interpretacions de l'infortuni dels Azande, afirma també que la màgia representa l'equivalent d'una teoria de la desgràcia. Per aquell grup ètnic, la màgia té la funció d'explicar allò

contingent, accidental, incomprensible, relacionant un esdeveniment insòlit a una causa mística. En aquesta mateixa línia, Delgado (1997) afirma que hem d'abandonar la presumpció segons la qual les prohibicions sagrades són alienes a les societats urbanoindustrials. La lògica que relaciona desviació i desordre amb impuresa i, en conseqüència, amb risc, continua, diu Delgado, actuant a la nostra pròpia societat. Els dispositius de culpabilització moral continuen actius i operen mitjançant mecanismes semblants als existents en les societats primitives. Conclou, així, que qualsevol societat explica en termes de culpabilitat les malalties, els accidents, les morts, i estableix un sistema socialment predefinit de distribució de la culpa. Qui s'allunyi, continua dient, voluntàriament o involuntàriament més enllà del territori socialment permès o aconsellat, estarà a la punta de mira de la societat per tal de convèncer-lo, tot i utilitzant la dimensió simbòlica de l'adversitat, d'abandonar el camí de la desviació.

Aquest buit acusador al voltant de l'infant amb TDAH i del seu entorn i també la potència del discurs biomèdic que posteriorment s'hi associa, evidencia la densitat de la trama simbòlica que sosté aquest problema de psicopatologia infantil.

Densitat justificada també pel grau d'interiorització d'aquesta culpa per part tant dels pares com del mateix infant. En el context de la teràpia familiar sistèmica s'observa que per tal de mantenir l'homeòstasi familiar, els membres de la família en tractament han necessitat senyalitzar un dels seus familiars com a «boc expiatori» i que aquest ha acabat assumint com a propi un malestar o conflicte que en realitat pertanyia a l'àmbit relacional familiar. En el cas dels pares d'infants amb TDAH, també la culpa és assumida com a pròpia:

> Ya no es que el resto te haga sentir culpable… Es por ti misma que te sientes culpable, porque desde el momento que ves que no eres capaz de calmar a tu hijo cuando es un bebé…, cuando ves que no eres capaz de controlar lo que dice y a quién se lo dice y de la manera que lo dice y cu… Es que ya… tu misma… tu misma

Així també per part del nen. Una mare ens explica que el seu fill, després d'una situació de desbordament, elabora per a la seva mare, un cop tranquil·litzat, un pòster amb dibuixos creatius, però on la majoria del text escrit era la repetició del següent missatge: «soy un niño estúpido, no valgo nada, no me meresco una madre como tu» (notes del diari de camp).

2.5 El risc de la desviació enfront del procés de medicalització del TDAH

Establirem ara la relació del TDAH amb la noció de risc. La consciència de risc no és, diu Beck (1998), una consciència ni tradicional ni laica, sinó una «consciència essencialment orientada i determinada per la ciència». Però la noció de risc és a la vegada també un procés reversible. Aquesta característica ens sembla especialment interessant per a la nostra anàlisi. Reprenem ara la noció de desordre, de caos. Beck (1998) ens diu que en aquest principi de segle la pressió d'«amenaces globals» no pressuposen forçosament la presa de consciència del perill sinó, a cops, fins i tot, pot aparèixer la negació de la por. L'autor, però, va més lluny: aquesta negació de la por pot transformar-se en «conducta transferida». El perill latent degut al desordre/caos actual des del punt de vista mundial podria, diu l'autor, ser negat i transferit a altres objectes de risc. La conducta desordenada de l'infant amb TDAH podria ser un d'aquests objectes. Aquests infants diferents presenten un risc: el risc de la desviació. Al voltant dels comportaments d'aquests infants «encarnats de característiques simultàniament angèliques i demoníaques» (Dupanloup, 2004) es van construint unes imatges culturals que «delimitaran la norma més enllà de la qual creixerà l'amenaça de la segregació i del estigma» (Romaní, 1992).

En els discursos dels pares crida l'atenció el contrast entre la normalització de la descripció que fan del seu fill i el malestar social que sent el nen. Tots els pares coincideixen a definir el seu fill com un infant normal amb característiques pròpies:

> «Es muy extravertido, muy observador…, especial, muy simpático y extremadamente sensible… Se anticipa a las cosas»

> «És molt lenta, més lenta que els altres nens però res més…, i més tímida també…, tenen un caràcter, és clar»

> «Muy espabilado…, muy activo»

> «Es muy impulsivo pero no es agresivo… Y ese pequeño déficit de atención que tiene…»

> «Té un ingeni…, és molt ràpida de pensament i de d'allò… però molt lenta d'expressar… Tot el que sigui efecte immediat ho fa perfecte»

> «Es cabezona…, muy imaginativa…, va a su rollo…, le cuesta mucho concentrarse…, tiene esos cambios como digo yo…, de un lado a otro… Es anàrquica»

> «Es dispersa…, es muuuuy activa y muuuy movida… *É*l [el pare] lo veía como normal…, que es una niña normal que le gusta jugar, que es muy engrescada y no para quieta. *É*l lo *veí*a absolutamente normal»

El nens però, pateixen: els pesa un estigma que no acaben d'entendre.

> «Soy raro…, soy diferente…, no quieren estar conmigo: un día uno es amigo mío, el otro ya no lo es»

> «Claro…, no me entienden»

> «I això li creava molts problemes d'inseguretat i d'autoestima»

> «Em comença a preocupar la raó que me pregunta ella si es especial?»

> «Mama, es que soy tonto y no valgo para nada»

Tenim finalment un exemple clar del procés de subjectivació dels problemes tal com el va analitzar Foucault (1999): les concepcions subjectives de les persones respecte de si mateixes són el resultat, diu, de la introjecció de relacions de poder a les quals la persona esta sotmesa. Aquest «biopoder» identificat per Foucault es farà càrrec del malestar d'aquest infant, controlant els seus cos massa actiu o massa poc atent i determinant-ne la construcció de la identitat.

Tot aquest context propicia finalment que infants, docents i pares estiguin preparats per viure «els canvis en les definicions i les pràctiques que se'n derivin de la medicalització de la desviació i dels comportaments pertorbadors del infant amb TDAH« (Conrad i Schneider, 1981). Uns dels tòpics de la medicalització de la desviació ha estat, diuen, el diagnòstic i el tractament amb psicofàrmacs d'un problema de conducta disruptiva d'infants en l'àmbit escolar: els infants amb hiperactivitat. Avui, però, en el diagnòstic del TDAH s'hi inclou, junt amb la hiperactivitat, el dèficit d'atenció, i s'amplia considerablement la franja de població infantil atrapada en aquest procés de medicalització.

Seguint la línia de Foucault quant al control dels cossos i a la manera com la medicina ha esdevingut la disciplina d'allò normal i d'allò patològic, Rabinow (1996) explica com «la racionalitat moderna obliga els cossos a ser reformats» (Désalliers, 2009: 49). En el cas del nen amb TDAH la manera original que té

d'entomar el món ha de ser modificada i estandarditzada mitjançant del procés de medicació. Vega (2007) afirma que amb el trastorn del TDAH el biopoder ha aconseguit utilitzar el més afinat dels mètodes: ja no cal, diu, excloure el que és diferent, «sols és necessari aniquilar la seva diferència». Es tracta, diu l'autor, de la «normalització inclusiva» o millor encara «l'autonormalització».

Hem d'emmarcar també aquest control dels cossos en el nou context d'expansió de les neurociències que va conquistant progressivament, segons Rose i Abi-Rached (2013),[7] el territori «psi» i configurant noves formes de govern (*governing through the brain*). Més contendents, encara, són Ortega i Vidal (2011) quan analitzen l'emergència de les neurocultures. A partir de la premissa que la conducta de la humanitat és plenament governada per l'estructura i el funcionament del cervell, les neurocultures acaben envaint i transformant, diuen, totes les àrees de l'activitat humana. Vidal (2009) fins i tot ha encunyat el terme *brainhood* («cervell-itat» oposat a «persona-litat») per designar el procés imposat a l'individu perquè esdevingui un «subjecte cerebral» (Ehrebberg 2004, 2008). La «cervellitat» seria, diu Vidal, la qualitat de l'ésser humà per SER cervell i no només TENIR-LO (Ortega i Vidal, 2007). El cervell es converteix, a partir d'ara, en un actor social.

2.6 Construcció, desconstrucció i reconstrucció de la identitat del nen diagnosticat de TDAH

Abordem en aquest context cultural de «cervellització» de la subjectivitat, el procés de construcció de la identitat d'aquests nens. Quan un infant de set anys, a qui s'acaba de diagnosticar un TDAH, pregunta a la seva mare, en sortir de la consulta del psiquiatra: «mama, a partir d'ara ja no seré *tonto*?», ens comunica molts sentiments que haurem d'escoltar. Aquestes poques paraules tenen, com defineix Wikan, la «força irresistible dels significats encarnats» (DiGiacomo, 2013: 40).

Seguint la fenomenologia de MerleauPonty, analitzarem a partir de les paraules d'aquest nen «echado en el mundo» (Good, 1994) com viu la transformació de passar de ser un nen etiquetat com a caòtic o desviat a ser un pacient medicalitzat, amb importants canvis en el seu cos, en la seva ment i en la relació amb els altres. Csordas (1990), proposant el concepte de «personificació» com a categoria analítica, ens invita a explorar no solament el modelatge cognitiu de

l'experiència d'aquest nen diagnosticat i medicalitzat sinó també les vivències del seu cos sensible. Haurem de saber recollir aquest pas, aquest lloc d'intersecció entre la vivència d'una dificultat creixent per regular «allò» que s'agitava en el seu cos d'infant, i la seva transformació, un cop pres el psicofàrmac, en un cos i un ésser d'una lentitud i una concentració fins ara desconegudes. Hem de recollir, doncs, l'experiència viscuda de forma «encarnada» per aquest nen amb TDAH, en què el component corporal esdevé realment »un autèntic camp de la cultura, un lloc irremeiable d'intersecció del ordre individual i psicològic i de l'ordre social… un dels principals espais de contradicció social»[7] (Esteban, 2004: 21-23).

El comportament inadequat d'aquests infants amb dèficit d'atenció o hiperactius ha estat categoritzat com a trastorn psicopatològic de la infància perquè, com diu Martínez (2013: 201), és un símptoma que «no debe ser escuchado… ya que vulnera la lógica del sentido común en suacceptación geertziana de naturalización del orden de convenciones culturales». Seguirem, doncs, a Martínez (2013: 217) —ell referint-se al pacient psicòtic; nosaltres, a l'infant amb TDAH— quan proposa «dar espacio al relato: para no facilitar el èmfasi del *management* frente a la narrativa, de la nosologia frente a la experiencia, de la identificación burocràtica sobre la identidad vivida».

L'expressió en futur pronunciada per aquest infant de set anys «ja no seré *tonto*» ens parla d'un present i d'un passat. Fins a aquell moment i durant tota la seva curta trajectòria de vida, el seu entorn li havia retornat la identitat «d'un nen *tonto*», identitat que ell ja havia integrat. En veure's diferent i contínuament comparat amb uns altres suposadament normals i en no trobar espills on poder emmirallar-se i créixer, no va tenir més alternativa que identificar-se amb la categoria majoritàriament consensuada pel seu entorn social: un nen *tonto*. Però la pregunta dirigida a la mare també traspua sorpresa i interrogant: «fins ara, era una cosa i ara seré una altra?». La identitat es construeix a poc a poc i malgrat que no ens agradi del tot, és la nostra identitat i la tenim adherida a la pell. Haver de renunciar a la seva identitat és, sens dubte, una experiència vertiginosa. Alhora hi escoltem, tanmateix, esperança: «potser a partir d'ara desapareixerà el meu patiment». El patiment de no tenir lloc en aquest món,

7 Expressió prestada a Robert Connell per Esteban (2004: 26): *Antropologia del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio.*

el patiment de la mare que pateix, el patiment de «voler i no poder». Però finalment intueix un llarg camí d'incerteses. Ell sap que ha de prendre una medicació que l'ajudarà a pensar, a estar quiet, a tenir millors resultats escolars, a ser millor persona i a ser suposadament, més intel·ligent. Però el pas de transformar-se en un altra persona no és un empresa fàcil, ans al contrari. L'objectiu de millorar en un determinat itinerari d'inserció social serà per ell, sense dubte, d'un gran al·licient, però la construcció de la identitat és un procés molt més complex. A més, s'haurà d'acostumar a la intermitència de les transformacions del seu «self» en funció de la durabilitat de l'efecte farmacològic: tasca colossal per un infant en procés de construcció de la identitat. El mateix diagnòstic, però, acabarà adquirint per ell un estatus identitari tal com verbalitzen els nens: la hiperactivitat no és quelcom que hom té (com el càncer o la sida) sinó quelcom que hom és: «sóc un TDAH».

És una identitat incerta en un cos massa actiu per a una «medicina sense cos». Sicard (2007) afirma que la tendència creixent de la medicina contemporània és la de reduir el cos a paràmetres quantificables i la de rebutjar el cos percebut pel mateix pacient. De forma paradoxal, diu l'autor, la medicina ignora aquest cos però a la vegada intervé massivament en el que podríem denominar «la fabricació de l'home». El «cos relegat» donarà pas al «cos construït».

El cos del nen amb TDAH tampoc és escoltat: és negat i reconstruït en la «pròtesi» d'un altre infant. Una nova construcció tant irreal com desencarnada. Si tal com proposa Sicard (2007), tres característiques antropològiques defineixen l'ésser humà amb relació a l'existència —la seva manera d'habitar el seu cos, la seva relació amb el temps i el vincle que estableix amb l'altre—, en el cas dels nens amb TDAH l'abordatge biomèdic no respecta cap d'aquests elements bàsics d'identitat.

2.7 Poder desculpabilitzador del diagnòstic de TDAH

Tot aquest llarg recorregut d'anys de patiment necessita, sense dubte, una resposta. I una resposta convincent i socialment potent. I és així com una mare ens transmet el seu estat emocional, amb llàgrimes als ulls i la veu entretallada, del dia que va sortir de la visita d'una neuropediatra que acabava de diagnosticar al seu fill una TDAH: «Aquell dia va ser increïble, increïble!.» (Notes del diari de camp).

Aquesta mateixa mare, dies més tard, intenta posar paraules a aquella emoció que ens havia expressat dies anteriors:

> Es que después de sentir siempre, pues, que es un mal educado o que es un niño que se porta mal, un niño que no respeta, un niño malo, bueno, después de sentir todo lo que tienes de sentir…, pues claro, es importante que haya un profesional que te diga «no, tu no lo has hecho tan mal».

Jupille (2011) afirma —arran d'un estudi etnogràfic amb una associació de pares d'infants amb TDAH— que el diagnòstic de TDAH constitueix la possibilitat pels pares d'atribuir un origen orgànic a les dificultats dels seus infants i donar l'oportunitat d'explicar d'un altra manera les tensions viscudes, alhora que aconsegueix un reconeixement mèdic i social. Així també ho expressen les mares estudiades:

> «Cuando ya vas entendiendo cómo es el trastorno, qué es lo que lo crea…, pues, ya el sentimiento de culpa va desapareciendo»

> «Me sentí aliviada, superaliviada porque antes de saber el diagnóstico yo estaba angustiada sin saber lo que tenía»

L'anhel de sortir d'aquesta situació de patiment és tan evident que fins i tot els pares poden arribar a desitjar que es formuli per al seu fill un diagnòstic de TDAH:

> «Si me dicen [l'equip de salut mental infantil i juvenil] que mi hija no tiene TDAH, a mí me desubican totalmente»

> «Ojalá haya un problema con el niño porque no sabemos lo que esta pasando»

Per acabar d'entendre la profunditat de l'efecte balsàmic en els pares del dictamen mèdic de TDAH del seu fill pertorbador o inatent, haurem de mesurar l'impacte real dels modes de producció del discurs biocientífic que envolta aquesta nova categoria neuropsiquiatria. Escoltem, primer, l'adhesió dels pares a aquest discurs biomèdic:

> «Me ha llegado a decir X…: «el TDAH no existe», y yo le digo: métete en sitios que científicamente… que te demuestren científicamente… algo real…, algo de verdad. Es que no me invento nada… no estamos todos locos… es que detrás de mi han venido otros que saben»

> «Desde que estoy en la asociación me doy cuenta de todos los avances. Antes no era consciente pero ahora… Que si congresos, que si convenciones»

Seguirem l'anàlisi realitzada pel neurobiòleg Gonon (2011) entorn del fenomen anomenat «bombolla genòmica» (Evans *et alii*, 2011). La «bombolla genòmica» seria identificada com el motor de la inflació actual de les promeses irrealistes en la literatura científica referent als determinants genètics de les malalties neuropatològiques i psiquiàtriques.

La classificació de les malalties mentals proposades per l'American Psychiatric Association (APA) en el DMS-3 del 1980 (en què va ser inclòs per primera vegada el diagnòstic de trastorn de dèficit d'atenció amb o sense hiperactivitat) va representar aleshores, diu l'autor, un avenç en la seva voluntat de millorar la fiabilitat i la validesa dels diagnòstics. Més de trenta anys més tard, l'esperança ha estat substituïda pel dubte i només ha servit que la psiquiatria americana tendeixi a imposar a la resta del món la seva concepció estretament neurobiològica de les malalties mentals. En aquest esquema també s'hi inclou el TDAH: en els anys 1990 els estudis inicials sobre anomalies genètiques relacionades amb el trastorn del TDAH semblava que aportaven resultats esperançadors però finalment actualment, no han estat confirmats, ans al contrari. Tal com afirma Sonuga-Barde (2010: 114), citat per Gonon (2011) —un dels líders de la pedopsiquiatria anglesa—, «fins i tots els defensors més acèrrims de les visions genètiques deterministes reconsideren avui les seves concepcions i accepten un rol central de l'entorn en el desenvolupament dels trastorns mentals».

La «bombolla genòmica» elabora, diu Gonon, un discurs abusiu per tal d'impactar el públic i obtenir-ne unes determinades conseqüències socials. Arran d'una anàlisi de la literatura entorn a la neurobiologia del TDAH (Gonon, Bezard i Boraud, 2011), s'ha detectat una distància considerable entre les observacions neurobiològiques i les conclusions abusives difoses pels mitjans de comunicació de masses. Els autors ens demostren com uns determinats missatges científics arriben deformats al mitjans de comunicació. Evidencien, entre altres observacions, com una conclusió científica forta és afirmada al resum de l'article, tot i obviant les dades que relativitzen l'abast de la conclusió. Concretament en el tema que ens ocupa, el 80% dels resums científics en què s'esmenta una associació significativa entre el TDAH i l'alteració del gen receptor adopamina D4, s'afirma que el 23% dels infants amb TDAH són portadors del *alelo*

de DRD4 7R però s'omet que el 17% de nens sans també en són portadors. No és estrany, doncs, diu Gonon, que en molts textos dirigits al públic en general, el *gen receptor D4* sigui presentat com el marcador biològic del TDAH. Són finalment aquestes informacions científiques esbiaixades les que sostenen l'adhesió social al discurs biomèdic per part dels pares afectats.

El TDAH concebut com un «des-ordre» neurològic amb un origen genètic com a causa principal pressuposa una forta càrrega hereditària en la seva etiologia. Característica que els pares de l'estudi també confirmen. La majoria identifica el TDAH del seu fill amb les característiques de comportament o del pare o de la mare de la criatura. Malgrat la forta pressió mediàtica al voltant de la transmissió genètica del TDAH, Gonon (2011) matisa que una heretabilitat elevada no implica necessàriament una causa genètica, ja que els estudis de heretabilitat no poden diferenciar entre efectes purs dels gens o interaccions entre gens i ambient. L'autor afirma que l'ADN programa la síntesi de les proteïnes, però la intensitat d'aquesta transmissió d'informació genètica està, diu, influenciada per nombrosos factors ambientals. Pensa que amb els futurs estudis epigenètics s'ampliarà l'actual lectura reduccionista de l'activitat genètica i es demostrarà com els factors ambientals també poden ocasionar modificacions de l'activitat dels gens de forma profunda, perdurable i transmissible a la següent generació. Aquest nou eix de recerca de la psiquiatria biològica possibilitarà, diu, un canvi de paradigma que pugui donar compte de la complexitat i del caràcter multifactorial de les trastorns mentals, inclòs el TDAH.

I finalment apuntem un últim element que podria potenciar l'adhesió dels subjectes estudiats al discurs biomèdic: la lògica de la negació de Beck. A la lògica de l'apropiació material del mercantilisme de la societat burgesa, s'hi afegeix, segons Beck, la lògica de la negació per part de la societat moderna. Els grups privilegiats amaguen, mitjançant el periodisme o la ciència, informació respecte als riscos o minimitzen els danys col·laterals produïts pel hiperconsum (Korstanje, 2010). En el nostre cas, la biomedicina minimitza els riscos de la medicació dels infants a llarg termini, i afavoreix els mecanismes d'acceptació per part dels pares de l'itinerari de medicació dels seus fills.

2.8 Del tractament farmacològic a la metamorfosi

El diagnòstic de TDAH va associat en el 88% dels casos a l'aplicació d'un tractament amb psicofàrmacs (Taylor Nelson, 2002). Ens interessarà estudiar aquest fàrmac com a objecte social i cultural i esbrinar-ne els mecanismes d'interrelació amb el sentiment de desculpabilització del pares. El medicament, lluny de ser un simple objecte material per ingerir, és àmpliament reconegut com un objecte social que porta una càrrega important de produccions simbòliques (Garnier, 2009).

Per a la nostra anàlisi seguirem Van Der Geest i White (2003), que han investigat les causes de l'entusiasme que provoquen els medicaments en l'àmbit mundial. De les opinions recollides a pacients i altres consumidors han conclòs i definit cinc esferes de la popularitat dels medicaments: l'experiència pràctica, la «tangibilitat», l'intercanvi simbòlic i els seu potencial *empowerment*.

L'*experiència pràctica* seria l'esfera que correspon al sentit comú: els medicaments ens enganxen perquè funcionen. L'efecte miraculós de la pastilla psicotròpica un cop administrada és evident: l'infant caòtic esteve dòcil i controlable.

> Es que… desde el primer día que le empezamos a dar…, o sea, ¿CÓMO EXPLICARLO? … es como que en la cabeza del niño…, lo ves…, es caos que tiene el niño en el interior…, y es tomar la medicación y de repente: lo ves sereno, sensato ¿no?.. Pues te habla de una manera más coordinada, más lógica… ¡Diosmío!, ¡si llegara a conocerlo antes! Si llego a saber el efecto que tiene en el niño…, ¿sabes lo que te quiero decir?, fue increíble… fue decir Dios mío…, pero esto qué es?… Qué fuerte…qué fuerte…si, de verdad, y además que él se daba cuenta

Arran d'un estudi realitzat a Laval (Quebec) al voltant del TDAH, Lévy i Garnier (2007) observen també un consens quant a l'efecte del medicament en els infants: «la majoria dels participants han detectat un efecte tranquil·litzador relacionat amb la presa de psicoestimulants». Tot i que els investigadors també observen que quan apareixen efectes col·laterals, com és l'agitació psicomotor després d'un oblit d'una dosi o amb la proximitat de la presa de la següent dosi, els participants ho associen al trastorn mateix del TDAH i no a l'abstinència del medicament en si. Els pares del present estudi també:

> Els qui diuen que el meu fill no té res i que pren medicació perquè jo vull, els invito a venir a casa meva quan es desperta el meu fill: vull que vegin *el antes* i el després de la medicació

Els pares confiats en el discurs biomèdic no qüestionen els arguments exposats pels metges especialistes en salut mental:

> Al principio era muy reacia a darle medicación… pero la psiquiatra me explico cómo era el Rubifen, que solo duraba de 4 a 6 horas, que se eliminaba con el pipi, que no quedan restos ni residuos y tal. Entonces dije: pues ¡ya está!

La *tangibilitat* del medicament fa referència segons Van Der Geest i White al fet que és una substància concreta que pot ser engolida i aplicada a una part precisa del cos amb una finalitat determinada. En el nostre cas el metilfenidat i la atomoxetina s'administren per millorar la interconnexió entre les diferents estructures cerebrals. D'alguna manera, aquest psicofàrmac ajudarà el nen a captar la seva experiència subjectiva —estar hiperactiu o desatent— i a transformar-la en experiència més objectiva. Recordem l'expressió de la mare esmentada: «si, de verdad…, es increïble y además que él se daba cuenta».

El fàrmac referit també serveix per confirmar el diagnòstic del TDAH alhora que explica de quina manera pot solucionar el problema: compensarà la disminució de dopamina i de noradrenalina causades pel dèficit. El poder simbòlic del fàrmac radica, doncs, com diuen Van Der Geest i White, «en el fet que ajuda als pacients (i al seus familiars) a detectar i comprendre intel·lectualment la malaltia i les seves causes, tot i legitimant-la». Els autors continuen dient que el medicament presenta «una qualitat curativa intrínseca (a causa de la seva eficàcia concreta) i en conseqüència té una tendència natural a atreure els pacients».

L'intercanvi simbòlic del medicament fa referència a la seva capacitat per poder facilitar, construir i reforçar les relacions socials en l'encontre metge i pacient. Nichter i Nordstrom (1989), citats per Van der Geest, S. i White, S. R. (2003), afirmen que els efectes positius del medicament depenen finalment de la persona que el prescriu: »els medicaments estan impregnats de les qualitats i les intencions de qui els dóna». I així ho expressen els pares de l'estudi:

> «Vaig anar a la doctora X…, que me vaig informar i que es la millor… I si la doctora X… em diu que li dongui, li dono i vec que no li fa mal. Jo la nena la vec bé»

> «Entonces ella me lo recomendó porque su marido es de Sanitas y hace seguros y todo el rollo y preguntando y eso le dijeron que era uno de los mejores que había»

> «Bueno, aita (mi madre es vasca y le llamamos aita), digo aita, por favor, he estado todo el rato investigando, he ido a los médicos apropiados y me han dicho esto: ahora voy a dudar de lo que tiene la niña?»

Així doncs, la prescripció del medicament és la materialitat de la interrelació entre el metge i el pacient i l'aval de confiança que atorga el pacient al metge.

L'*empowerment* que finalment Van Der Geest i White (2003) assignen al medicament fa referència a la percepció subjectiva del pacient i del seu entorn més proper: el fet de ser utilitzat individualment i en privat permet al pacient, segons els autors, fer-se càrrec de la seva autocura tot i tenir la il·lusió d'un poder individual. Així expressen el pares la seva privacitat:

> «No ho he dit a ningú, que té TDAH, ni que vagi medicada…, ni ho he dit a ningú de la colla [de castellers] tampoc»

> «Cada uno lo tiene en secreto»

2.9 Desculpabilització dels pares en un context social d'ús antropotècnic dels psicoestimulants

En aquest mateixa línia argumental en què els pares són alhora actors autònoms i productes modulats, hem de fer referència al paradigma actual de l'antropotècnica que legitima les pràctiques de psicoestimulació en població sana. Goffette (2008: 96) proposa definir l'antropotècnica com «l'art o la tècnica de transformació extramèdic de l'ésser humà mitjançant intervencions en el cos». Aquestes «tècniques de modificació de l'home» aspiren no a curar sinó a millorar l'ésser humà: és una pràctica d'*enhancement* (Rothmen i Rotman, 2003). L'expressió *human enhancement* designaria un conjunt d'accions per augmentar les potencialitats del cos humà: la millora de les capacitats humanes, la millora de la naturalesa humana i la millora del self (Batemani Gayon, 2012). Moguts per la inquietud i la febre de la *performance*: seduïts per l'eficàcia tecnobiològica i atrets pel poder de metamorfosi de la ciència (Goffette, 2008:106-116), l'ésser humà estaria instal·lant la seva identitat en un estat transitori, entre tècnic i irreal, amb repercussions inqüestionables en termes de salut i d'ètica. Aquest canvi de paradigma, en què passem del concepte de «condició humana fixa» al paradigma de la «humanitat modelable» (Goffette, 2006b: 153), obre un camp infinit que legitima, entre altres, la medicació de la infància amb psicoestimu-

lants: els pares estudiats semblen també captivats per aquest «somni occidental d'accés a una identitat millorada»:

> «Que voy a esperar… a que fracase escolarmente?»
>
> «Queríamos, pues eso…, que no fuera perdida… y que, evidentemente, llegue igual que el nivel de los otros niños, pues que ella fuera lo mismo.»
>
> «Portarse bien es hacer las tareas del colegio y hacerlas bien»
>
> «Si no la medico, no será capaz el día de mañana de hacer nada y, claro, tampoco es plan, que futuro le espera»
>
> «Él no verbaliza que con la medicación ya puede, pero tú le notas esa satisfacción, ese regocijo interior»

3. Conclusió

En aquest treball hem volgut qüestionar, en el nostre actual context de neurocultures, la quimera epistemològica al voltant del «cervell social» que pretén entendre els desordres mentals i els comportaments socials només en termes d'activitat cerebral. En aquest sentit, hem intentat reintroduir la sociabilitat negada i els aspectes sociopolítics i econòmics que participen, en el nostre cas concret, en la definició i construcció del trastorn de hiperactivitat i dèficit d'atenció.

Aprofitant un escenari local i mitjançant un estudi de casos, hem volgut analitzar la influència de les idees neurocientífiques no solament en la percepció del TDAH per part dels pares dels infants diagnosticats, sinó també en la gestió i resolució del problema dels seu fill. Hem volgut contrarestar la tesi de la identitat cervell-cos retornant la corporeïtat i les vivències en primera persona als subjectes atrapats pel reduccionisme ment-cervell dels nous neurosabers.

Hem visualitzat amb la nostra etnografia una trama simbòlica complexa al voltant del nen amb TDAH. Aquest nen manejable i desviat podria representar, mitjançant el mecanisme de l'organització social invertida, un xai expiatori que en silenci compleixi una doble funció social. La de ser un objecte de càstig pel desordre/caos d'una societat hiperactiva. I la de ser objecte de negació transferida d'un risc social global. Cos hiperactiu que, per tant, cal controlar. Realitat, però, no percebuda pels pares. Ells pensen de forma diametralment oposada que el discurs reduccionista de la neurobiologia representa un bàlsam

a tot el patiment associat a la vivència de tenir un fill diagnosticat de TDAH. Per ells, pensar que el desordre químic de l'infant recuperarà el seu equilibri amb intervencions bioquímiques es una via il·limitada d'esperança. Diagnòstic bioquímic que acabarà adquirint per a l'infant un estatus identitari: acabarà esdevenint la «pròtesi» d'un altre «self». La metamorfosi adquirida pels psicofàrmacs quedarà a més plenament legitimada pel actual paradigma de la humanitat modelable i de la antropotècnica.

Però, finalment, tal com afirma Ehrenberg (2015), hem de considerar que les mateixes neurociències formen part de l'àmbit social i, per tant, també estan sotmeses a la seva influència i que, d'altra banda, el cos social és un objecte de governabilitat però també un subjecte de governabilitat (Fassin 2004). Tenint en compte, doncs, la nova concepció neuromolecular, plàstica i social del cervell proposada per Rose i Abi-Rached (2013), haurem de continuar investigant la possible emergència d'una nova forma de ciutadania biològica (Kaufmann 2007).

Bibliografia

Almudévar, M. (2013): «Trastorno del Déficit de Atención. Un repaso», *postPsiquiatría*, viernes 27 de septiembre de 2013.

Bateman, S., i Gayon, J. (2012): « L'amélioration humaine: trois usages, trois enjeux», in *Médecine/Sciences*, n. 10, vol. 28 (), 887-891. DOI: 10.1051/medsci/20122810019.

Beck, U. (1998): *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós Ibérica S.A.

Bedin, V. i Fournier, M. (dir.) (2009): «Mary Douglas», La Bibliothèque idéale des Sciences Humaines, Editions Sciences humaines. [En línia: <www.cairn.info/la-bibliotheque-ideale-des-sciences-humaines-article-118.htm>].

Blumer, H. (1969): *Symbolic Interactionism*. New Jersey, Englewood Cliffs. Citat per Bergalli, R. (1980): «Origen de las teorías de la reacción social», *Papers: Revista de Sociología*, 13.

Comelles, J.M. (2000): «Tecnologia, cultura i sociabilidad. Los límites culturales del hospital contemporáneo» en Perdiguero E. i Comelles J.M. (ed.) *Medicina i cultura. Estudios entre la antropología i la medicina*. España: Bellaterra. SGU, 446.

Conrad, P. i Schneider, J. (1981): *Deviance and medicalization. From badness to sickness*. Expanded Edition, vith a New Afterword by the Authors. Temple University Press Philadelphia.

Correa, M.; Silva, T.; Belloc, M. i Martinez, A. (2006): «La evidencia social del sufrimiento. Salud mental, politicas globales i narrativas locales», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, n. 22.

Csordas, T. (1990): «Embodiment as a Paradigm for Anthropology», *Ethos*, vol. 18, n. 1, 5-47.

Delgado, M. (1997): «El lugar de la culpa en las interpretaciones sociales del cáncer. Cáncer i tabú» <http://manueldelgadoruiz.blogspot.com.es/2013/06/el-lugar-de-la-culpa-en-las.html>.

Désalliers, J. (2009): «Médicalisation de la pauvreté et discipline des corps repreproductifs: la famille et l'utilisation des contraceptifs hormonaux en milieu rural burkinabé», *Altérités*, vol. 6, n. 1, 2: 46-65.

DiGiacomo, S.M. (2013): «La metáfora como enfermedad: dilemas posmodernos en torno a la representación del cuerpo, la mente i el padecimiento». En Martinez, A.; Masana, L. i DiGiacomo, S.M. (ed.): *Evidencias i narrativas en la atención sanitaria. Una perspectiva antropológica*. Tarragona: Publicaciones URV.

Douglas, M. (1966): *Pureza i peligro: un análisis de los conceptos de contaminación i tabu*. Madrid: Siglo XXI.

Douglas, M. (1970): *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza.

Ehrenberg, A. (2015): «Se définir par lecerveau. La biologie de l'esprit comme forme de vie», <http://www.cairn.info/revue-esprit-2015-1-p68>.

Esteban, M.L. (2008): *Antropología del cuerpo: género, itinerarios corporales, identidad i cambio*. Barcelona: Bellaterra.

Evans-Pritchard, E. (1937): *Sorcellerie oracles et magiechéz les Azandé*. Bibliothèques des sciences humaines. París: Editions Gallimard.

Evans, J.P.; Meslin, F.M.; Marteau, T.M. *et alii* (2011): «Deflating the Genomic Bubble», *Science*, 2011, vol. 331, 861-862. En Gonon, F. (2011): «La psiquiatrie biologique: une bulle spéculatrice?», *EspritNov*, 54-73.

Faraone, S. (2008): «Medicalización de la infancia: Una mirada desde la complejidad de los actores i de las políticas». Disponible a: <http://www.topia.com.ar/autores/silviafaraone>.

Foucault, M. (1999): *Estética, ética i hermenéutica*. Barcelona: Paidos.

Garnier, C. (2003): «La chaine du médicament: lieu de rencontre des systèmes de représentations sociales», *Journal international des représentations sociales*, 1(1), 1-9.

Girard, R. (1982): *Le bouc émissaire*. Paris: Éditions Grasset et Fasquel.

Goffette, J. (2006*b*): *Naissance de l'anthropotechnie. De la biomédecine au modelage de l'humain*. París: Vrin.

Goffette, J. (2008): «Psychostimulants: au-delà de l'usage médical, l'usage antropotechnique». *Drogues, santé et socieété*, vo. 7 nª 1, 91-126.

Gonon, F.; Bezarde, E. i Boraud, T. (2011): «Misrepresentation of Neuroscience Data MightGiveRise to Misleading Conclusions in the Media: The Case of Attention Deficit Hyperactivity Disorder». *PLoS ONE*, vo. 6 nª 1 p.e1 4618.

Gonon, F. (2011): «La psiquiatrie biologique: une bulle spéculatrice?», *EspritNov*, p. 54-73.

Good, B. J. (1994): «El cuerpo, la experiencia de la enfermedad», capítol 5 del llibre *Medicina, racionalidad i experiencia*. Barcelona: Bellaterra.

Jupille, J. (2011): «Le trouble déficitaire de l'attention avec hyperactivité. Le rôle des associations de parents.» *Médecine/sciences* 2011; 27: 318-22. Article derivat de la tesi defensada públicament el 24 de juny del 2010, Université Paris Descartes.

Korstanje, M. (2010): «Reconsiderando el concepto de riesgo en Luhmann», *Revista Mad: Revista del Magíster en Análisis Sistémico Aplicado a la Sociedad*, nº 22: 31-41.

Leavy, P. (2013): «Trastorno a mala educación. Reflexiones des de la antropología de la niñez sobre un caso de TDAH en el àmbito escolar», *Revista Latinoamericana de Ciencias sociales*, Niñez y Juventud, vol. 11 (2), 675-688.

Lévy, J.J. i Garnier, C. (2007): *La chaines des médicaments. Perspectives pluridisciplinaires*. Collection Santé et société. Presse de l'université du Québec-Tome II p. 3 «Le Retalin», 368-393.

Martinez, A. (2007): «Le Prozac est la meilleure de toutes les inventions». Biopolitiques, antidépresseurs et autres «sorcelleries» du capitalismo tardif en Catalogne», *Socio-Anthropologie*, 21: 69-86.

Martínez, A. (2013): «Fuera de escena: la locura, lo obsceno i el sentido común», en Martínez, A.; Masana, L. i DiGiacomo, S.M (ed.): *Evi-*

dencias i narrativas en la atención sanitaria. Una perspectiva antropológica. Tarragona: Publicacions URV.

Mauss, M. (1934): «Les techniques du corps», *Journal de Psychologie*, XXXII, n. 3-4, 15 (communication présentée à la Société de Psychologie le 17 mai 1934).

Moya, J. *et alii* (2013): *Els problemes de comportament en els infants i adolescents de Catalunya (TDAH i TC). Necessitats educatives que generen*. Informe presentat al Parlament de Catalunya.

Ortega, F. i Vidal, F. (2007): «Mapping the cerebral subject in contemporary culture», *RECIIS Elect. J. Commun Inf. Innov. Health-Rio de Janeiro*, v.1, n.2, p. 255-259, Jul.-Dec., 2007.

Ortega, F. i Vidal, F (2011): *Neurocultures: Gimpses Into an Expanding Universe*. Ed. Peter Lang, 2011, 359 p.

Rabinow, P. (1996): *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton: Princeton University Press.

Rose, N. i Abi-Rached, J. (2013): *Neuro: the new brain sciences and the management of the mind*. Princenton: Princeton University Press.

Sicard, D. (2007): «La médecine sans le corps: quelques notes sur la relégation du corps», *Les Cahiers du centre Georges Canguilhem* 1/ 2007 (n. 1), 133-137.

Taussig, M. (1995): *Un gigante en convulsiones*. Barcelona: Gedisa.

Taylor Nelson Sofres Group (2002): *Estudio de mercado*. Citat per Rubio, G. (2005). I Jornadas leonesas sobre TDAH (138.260 niños diagnoticos /121.670 con tratamiento).

Ubieto, J.R. (2013): «Com donar-se el temps per escoltar els nens i adolescents hiperactius» en *Trastorns, malestars i diversiat. Com abordar el TDAH*. CIIMU.

VanderGeest, S. i White, S.R. (2003): «Popularité et scepticisme: opinions contrastées sur les médicaments», *Anthropologie société*, vol. 27, n. 2: 97-117.

Vega, R. (2007): «Bioidentidad i medicalización: una lectura biopolítica del Tdah», *Arteterapia – Papeles de arteterapias i educación artística para la inclusión social*. Vol. 2 (2007: 51-61)

Vidal, F. (2009): «Brainhood, anthropological figure of modernity», *History of the Human Sciences*, vol. 22, n. 1 pp. 5-36.

Crisi social, experiència individual, identitat cultural i acció col·lectiva

Patrícia Olivé Conde
DAFITS-Universitat Rovira i Virgili
patricia.olive@estudiants.urv.cat

Resum: Aquest article és un breu resum dels principals aspectes tractats en el projecte de tesi doctoral –en procés de realització– on s'analitzen tant la crisi econòmica i social que s'ha produït en els últims anys com els discursos explicatius que s'han traslladat a l'opinió pública, i també, finalment, com aquests han estat llegits per la ciutadania i com l'experiència dels individus i la lectura que en fan han transformat els seus valors i actituds.

Farem una breu anàlisi bibliogràfica sobre dos dels aspectes claus tractats: en primer lloc, el concepte de Mediterrània com a oposat a Europa i carregat d'un simbolisme associat a estereotips negatius (irresponsabilitat, malbaratament, irracionalitat…), i en segon lloc, les principals transformacions socioeconòmiques anteriors i contemporànies a la crisi financera actual. Ambdós elements, entenem, permeten contextualitzar el procés viscut, alhora que situen els punts de vista dels informants consultats al voltant d'aspectes de la seva identitat i de l'anàlisi de la realitat socioeconòmica; les opinions dels informants constitueixen el nucli de l'article.

Paraules clau: Mediterrània, europeu, crisi, pràctiques quotidianes, discursos

Abstract: This article is a brief summary of the key issues that I have considered in my PhD thesis (in progress). It analyses the economic and social crisis of recent years, the explanatory discourses that have been offered to the public and, finally, how these discourses have been interpreted by citizens and how these interpretations and their own experiences have changed their values and attitudes.

The article contains a brief bibliographical analysis of two main subjects: first, the concept of 'Mediterranean' – which has a strong symbolic meaning linked to negative stereotypes (irresponsibility, waste, irrationality, etc.) – as opposed to 'Europe'; and second, the main socio-economic transformations

that occurred prior to and during the current financial crisis. The article argues that these two subjects allow the experience of the crisis to be contextualized and highlight the informants' different points of view about aspects of their identity and the analysis of the socioeconomic reality. The informants' opinions make up the central axis of this research article.

Keywords: Mediterranean, European, Crisis, Common Practices, Discourses

La recerca objecte d'aquest article és la relació que existeix entre els discursos hegemònics que traslladen els mitjans de comunicació massius, el que anomenarem *el relat de la crisi*, els estereotips culturals que tots compartim, l'aprenentatge que es deriva de l'experiència viscuda i la construcció del propi discurs explicatiu. La construcció d'aquest discurs posa en joc l'assumpció, total o parcial, o el rebuig del discurs oficial, el propi bagatge cultural i la interpretació personal de l'experiència viscuda, i alhora, determina la resposta reactiva davant la realitat social. La construcció del propi relat de la crisi té una íntima relació amb la resposta social dels individus i contribueix a explicar parcialment la configuració de noves realitats socials i polítiques en les nostres societats.

Així, ens proposem fer evidents els relats individuals que expliquen l'evolució de la realitat social en els últims anys, confrontant-los als relats hegemònics, i analitzar-los a partir de dues variables que esdevenen especialment sensibles en aquest context. D'una banda, el contrast d'identitats o no entre el nord i el sud d'Europa i la percepció sobre la construcció europea i les conseqüències que aquesta té per a la vida quotidiana dels individus. En aquest sentit, els referirem a la construcció d'una imatge de la Mediterrània al llarg de la història, especialment a partir del segle XIX amb els relats dels viatgers sobre els països del sud d'Europa, i com aquesta és vista per la mateixa antropologia, que a partir de mitjan segle XX fa d'aquesta àrea una de les seves zones d'estudi privilegiades. D'altra banda, analitzarem com l'experiència de la crisi transforma els comportaments i les visions dels individus i determina la construcció del propi discurs explicatiu sobre la realitat social. Aquesta anàlisi s'ha realitzat a partir d'entrevistes en profundidat als diferents informants. Es tracta de la primera sèrie d'entrevistes que es realitzen en el procés d'elaboració de la tesi doctoral, de la qual el contingut d'aquest article és una primera mostra.

1. «PIGS in muck»

El dia 1 de setembre de 2008, quan la crisi econòmica que ens ha trasbalsat en els últims anys tot just s'albirava a l'horitzó i era a penes perceptible com un fet que hagués d'afectar de forma significativa la vida dels europeus, els espanyols i els catalans, el *Financial Times* publicava un article titulat «PIGS in muck». L'article feia un joc de paraules entre l'acrònim dels països del sud d'Europa (Portugal, Itàlia, Grècia i Espanya, amb les seves inicials en anglès) i el significat en anglès de la paraula: *porcs*.

De forma breu, l'article al·ludia a l'existència d'una prosperitat immerescuda per part d'aquests estats («els porcs poden volar») i la necessària tornada a la realitat («els porcs aterren al femer»). Aquesta prosperitat s'explicaria per l'entrada de capitals estrangers, que, emparats per la unificació monetària a Europa de la mà de l'euro i dels baixos tipus d'interès, haurien finançat els països del sud. L'existència d'elevats dèficits comercials, indicativa del flux de capitals estrangers cap a aquestes economies, justificaria l'alarma davant la crisi econòmica. Una crisi global, tot i que en aquells moments el seu epicentre estava clarament ubicat als EUA com a conseqüència de l'esclat de la bombolla immobiliària, s'estén ràpidament als mercats financers globals fins a ofegar la circulació financera. Per als països amb una forta dependència de l'arribada de capitals exteriors, la sequera creditícia esdevé una pèssima notícia.

Llegint l'article no queda dubte que a les consideracions econòmiques més serioses les acompanya un to de menyspreu cap als subjectes analitzats, impropi d'una publicació de la influència i el prestigi del *Financial Times*, que popularment es coneix com la Bíblia econòmica.[1] Els països del sud d'Europa, els PIGS, els PORCS, són ràpidament desnonats tot just a l'inici de la crisi, i es vaticina per a ells un futur terriblement negre (convertir-se en cansalada), que lamentablement ha estat el resultat final d'uns anys de terribles i dolorosos sacrificis, especialment per a aquells sectors més desafavorits de la societat.[2]

---

1 «Países emocionantes consiguen siglas emocionantes, al menos en los círculos financieros. Países con rápido crecimiento como Brasil, Rusia, India y China, por ejemplo, son llamados BRICS, las mismas iniciales implican un crecimiento sólido. Otros países son menos afortunados. Tomemos el caso de Portugal, Italia, Grecia y España, a veces descritos como los cerdos. Es un apodo peyorativo pero tiene mucho de verdad.» *Financial Times*, 1 de setembre de 2008.

2 Eurostat, al seu informe de 2014, diu que Espanya ha incrementat la seva desigualtat mesurada d'acord amb el coeficient Gini harmonitzat de la renda disponible de les llars equivalents de la UE, des del 0,313 el 2006 a un 0,344 el 2010 i al 0,350 el 2012. D'aquesta manera, Espanya se situa com el segon país més des-

Una altra mostra de la utilització mediàtica dels antagonismes nacionals han estat les recents polèmiques entre Grècia i Alemanya al voltant de les condicions per a la satisfacció del deute grec i les exigències de la Unió Europea, personificada en Alemanya, a efectes de la visió del poder simbòlic. En aquest sentit, els enfrontaments nacionals, bé siguin a compte d'un suposat mal gest del ministre grec d'economia cap a Alemanya, incloent-hi la polèmica addicional sobre la manipulació audiovisual i l'ètica periodística, o bé a compte dels greuges històrics, com el deute alemany amb Grècia pels danys produïts en l'ocupació durant la Segona Guerra Mundial, han estat llançats a l'opinió pública en paral·lel a les negociacions econòmiques entre els governs. El camp de batalla econòmic, polític i mediàtic se situa clarament en el terreny de les identitats nacionals o, més ben dit, de la confrontació d'identitats nacionals. Unes identitats que beuen fortament dels estereotips, imposats o autoassumits pels mateixos nacionals, i que posen fortament en tensió la identitat europea i clarament el futur de la UE. Abélès posa de manifest com els estereotips nacionals i la divisió nord-sud d'Europa formen part de la cultura de les institucions europees i com aquests estereotips actuen com a elements de confrontació moral.

> Put more simply, we often make sense of difference unthinkingly in terms of dichotomy such as rationality/irrationality («we» are rational, «they» are irrational), reason/emotions, realisme/idealism, practicality/impracticality, work/family – and many other similar dualities that can easily and contextualually evoke each other (Abélès, 2004: 17).

2. La Mediterrània, l'exotització de l'altre proper

Als anys cinquanta, en el context d'una Europa encara traumatitzada per la Segona Guerra Mundial i de plena efervescència dels moviments anticolonialistes, els antropòlegs britànics, especialment els formats a la Universitat d'Oxford, comencen a veure el sud d'Europa, i en general els països al voltant de la Mediterrània, com un àmbit d'estudi que pot substituir les terres africanes i asiàtiques. La monografia de Pitt-Rivers (1989) sobre els habitants a Grazalema de la Sierra, a la província de Cadis, inicia el que més endavant s'anomenarà antropologia de la Mediterrània o, encara més modernament, antropologia de

igual de la UE, darrere de Letònia (0,357) i per davant de Portugal (0,345), Grècia (0,343) i Irlanda (0,330). DE LA DEHESA (2014).

l'àrea cultural mediterrània. Aquesta àrea d'estudis ha produït nombroses monografies etnogràfiques, així com estudis comparatius amb ànim més generalitzador, i també ha generat nombroses polèmiques entre els que l'han impulsat i els seus crítics, que generalment han estat acadèmics provinents precisament d'aquests països del sud estudiats.

Sens dubte, en els inicis de l'antropologia de la Mediterrània hi influeixen tant elements de caràcter intern de la mateixa disciplina com externs de l'evolució social del món després de la Segona Guerra Mundial (Albera, 1999). Entre els primers, el canvi en el focus d'atenció de l'estudi dels pobles tribals a les societats camperoles, a Àsia, Amèrica Llatina i altres zones. Aquesta transició va començar als anys vint i trenta i es consolida a mitjan segle XX. El focus principal de l'anàlisi de la Mediterrània es produeix quan a Oxford els estudiants d'Evans-Pritchard i Peristiany (per exemple, Pitt-Rivers, Peters, Abou Zeid, Stirling i Campbell) trien com a camp d'estudi les comunitats rurals al voltant de la Mediterrània i es mostren metodològicament més oberts a aproximacions històriques i més crítics amb les del paradigma estructural funcionalista. En un context de lluita per la descolonització, aquestes zones oferien, a més, l'avantatge de la seguretat per al treball etnogràfic.

En la mirada de l'antropologia anglosaxona sobre la Mediterrània, com no pot ser d'altra manera, també hi té un paper molt destacat la configuració que en l'imaginari dels europeus cultes ha tingut la literatura de viatges, que, molt especialment des del segle XVIII, ha traslladat a les elits cultes del nord d'Europa una visió «exotizant» dels països del sud. La construcció d'un imaginari cultural en el qual es barregen elements científics, entenent per tal les obres amb pretensió d'objectivitat, literaris i de dominació i control polític, ha estat àmpliament estudiat per Edward Said en el cas de l'Orient (Said, 1990). A la Mediterrània, ens trobem amb un procés potser no tan elaborat ni tan clàssic però en què els relats i les guies de viatges (Borrow i Ford són els més populars) i també les obres literàries (Carmen de Merimée) contribueixen a traslladar una determinada imatge, que posa en relleu les diferències culturals entre els països del nord d'Europa, desenvolupats i cultures, i un sud passional, subdesenvolupat i bàrbar.

No podem aquí estendre'ns en l'anàlisi d'aquest fenomen, però pensem que val la pena destacar la construcció de l'espai mediterrani com un espai intermedi entre Europa i Àfrica, un espai intermedi entre el nosaltres i l'ells que participa

parcialment de les dues naturaleses. D'una banda, un passat i un origen civilitzadors (Grècia, Roma) comú als europeus; d'una altra, uns sistemes ecològics i una organització social més semblants als dels països del nord d'Àfrica. No podem obviar que als anys cinquanta, quan els antropòlegs anglosaxons s'apropen a Espanya, a Portugal, a Grècia o a Itàlia (molt especialment la Itàlia del sud), aquests països comparteixen força característiques que els allunyen dels seus veïns del nord. Són països (a excepció d'Itàlia) sumits en dictadures militars, amb una forta presència de la religió, amb sistemes socials tancats, escassament urbanitzats i amb un fort decalatge de desenvolupament econòmic i industrial respecte als països del nord. D'acord amb aquests paràmetres, la Mediterrània es configura com un espai intermedi, ni del tot Europa ni del tot Àfrica, en què els països de la ribera nord i de la ribera sud comparteixen identitat cultural (aquesta no és una visió ni molt menys compartida per tots els antropòlegs que analitzen la regió i ha estat objecte de nombroses polèmiques, especialment pel que fa a l'existència o no de l'àrea cultural mediterrània, que englobaria els països de les dues riberes). Especialment destacades són les polèmiques a *Critique of Anthropology* durant els anys 1986 i 1987, en què bona part dels antropòlegs més destacats en aquest camp prenen partit, sovint apassionat, sobre el treball de camp desenvolupat a la Mediterrània i, més concretament, sobre la seva utilitat en la posterior construcció teòrica d'una àrea cultural.[3]

L'existència d'aquesta tradició cultural i acadèmica pren relleu en l'anàlisi que ens ocupa a partir del moment que l'explicació que sobre la crisi es dóna des dels mitjans de comunicació de masses obté part de la seva justificació en determinats caràcters nacionals i en els comportaments irresponsables que determinats països han tingut en els anys previs a l'esclat de la bombolla immobiliària. Així, la mateixa existència dels PIGS, identificats com un col·lectiu homogeni que coincideix a grans trets amb els països preferentment estudiats per l'antropologia de la Mediterrània, i d'un discurs hegemònic que els culpa de la seva situació simbolitzat pel *mantra* «hem viscut per damunt de les nostres possibilitats», són la prova mateixa de la perversitat nacional o ètnica com a causa de la crisi.[4]

3 L'article inicial de Llobera, J. R. (1986) obre un debat que troba resposta en un seguit d'articles més o menys crítics amb el seu posicionament d'antropòlegs, com Leeds, A., Loizos, P., Pi-Sunyer, C., Pina Cabral, J., Herzfeld, M., Fernández, J. (1987).

4 En aquest sentit, Van Dijk (citat per Howcroft (2012)) ha caracteritzat el discurs intragrup com aquell que els membres dels grups dominants articulen i traslladen mitjançant els mitjans de comunicació massius i les

La manca de les virtuts associades a l'austeritat, l'estalvi, l'organització i la previsió, pròpies dels pobles racionals del nord i estretament vinculades al protestantisme, esdevé el principal factor que explica el pecat original dels països del sud (la irresponsabilitat) i, per tant, justifica els sacrificis que aquests mateixos països han de fer per expiar aquesta culpa.

Aquests discursos no són, però, unidireccionals, ni provenen sempre d'una posició de domini, sinó que són assumits i repetits pels mateixos destinataris i arriben a constituir la seva pròpia identitat (Herzfeld, 1984).

Un dels objectius de les entrevistes realitzades ha estat l'anàlisi de la interpretació que els individus fem sobre aquesta explicació i sobre quina ha estat la pròpia responsabilitat, tant a un nivell individual com col·lectiu.[5] S'ha demanat també als entrevistats que reflexionin sobre l'existència o no d'aquest àmbit mediterrani i sobre la seva pròpia identitat com a ciutadans europeus en termes de proximitat cultural.

Els testimonis que aquí es presenten són les primeres entrevistes formals enregistrades en el marc del meu treball de camp. Els informants seleccionats corresponen a característiques personals, geogràfiques i biogràfiques diverses. De les sis persones entrevistades, quatre són espanyoles, una és brasilera i un danès. D'aquestes sis persones, cinc es troben entre els 30 i els 45 anys i un té més de 60 anys. No responen a cap mostra ni perfil social determinat, ja que es tracten de les primeres entrevistes realitzades.

La Carlota,[6] interpel·lada sobre com se sent (catalana, espanyola, europea, mediterrània…), contesta: «No me siento europea ni tampoco solo catalana.

---

institucions vers els grups subordinats. En aquesta categoria s'inclouen els discursos nord-sud on s'incardinen els comentaris perjudicials dels grups dominants cap als més febles En aquest sentit, Howcroft resumeix el contingut del discurs intragrup hegemònic en la crisi econòmica basat en els estereotips com «lazy, greedy and guilty». És a dir, els països del sud són mandrosos, avariciosos i culpables.

5 Una de les qüestions que interessa analitzar en el treball de recerca desenvolupat és l'encaix entre el discurs hegemònic sobre la crisi, els discursos alternatius i la pròpia experiència de les persones entrevistades, i com aquests elaboren el seu propi discurs sobre les causes i conseqüències de la crisi. En aquest sentit, cal posar de relleu l'aparició, en paral·lel a la del discurs dominant, de discursos alternatius, sorgits no des de les elits i els mitjans de comunicació tradicionals o les institucions, sinó des de l'activisme, internet i les xarxes socials. Aquests discursos alternatius són un fenomen transnacional que a Espanya ha trobat els seus exemples més rellevants en el moviment dels indignats, el 15-M, Democracia Real Ya i, molt especialment, la Plataforma d'Afectats per la Hipoteca. En aquest sentit, resulta especialment rellevant la recepció dels discursos alternatius «desculpabilitzadors» com a eines que faciliten l'alliberament personal i l'empoderament, en paraules de Mangot (2013), extretes dels documents elaborats per la mateixa PAH: «del Prozac a l'empoderament».

6 Trenta-sis anys, llicenciada universitària que exerceix actualment com a professora d'ensenyament secundari i que ha viscut durant cinc anys a Itàlia.

Quizá española, si me tuviera que identificar, aunque no es la palabra, incluir española o mediterrània.» Tornant a insistir si no se sent europea, ens diu: «No me siento europea ahora; quizás hace más años, cuando era más joven y viví fuera y creía que podía pertenecer a otro país y sentirme ni de aquí ni de allí, pero ahora mismo con el panorama político y social creo que la identidad se ha vuelto más individualista». La Mediterrània només és per a ella un referent cultural: «sí, pero más por cosas culturales».

Aquesta proximitat cultural a la Mediterrània la manifesta també una altra entrevistada, la Carme.[7] Es tracta, però, també d'una identitat difusa vinculada als referents culturals, musicals i poètics de la Mediterrània: «Uff. Hi ha un munt de cultures diferents. És més poètic.» Kavafis i Maria del Mar Bonet són alguns dels seus referents sobre una construcció basada en l'alta cultura sobre l'existència d'una essència mediterrània.

Aquesta vinculació mediterrània s'esgota, però, en la ribera nord. A la pregunta sobre si s'estén també a la ribera sud i als països del Magreb, ambdues informants contesten que no.

Altres entrevistats, en canvi, no se senten en absolut vinculats a la Mediterrània i, en canvi, sí que se senten més identificats amb el concepte d'Europa. Per exemple, la Marta[8] considera que no existeix cap tipus d'identitat mediterrània i ni sent cap vinculació cap als països de la ribera sud. L'únic tret que considera comú als països euromediterranis és «El que podrien tenir en comú és que, en general, són menys pròspers que els del nord i en segons quines polítiques o accions estem menys desenvolupats o anquilosats». La Marta se sent més vinculada a un europeu del nord que a un magrebí o a un sud-americà.

En la mateixa línia van les respostes de la María.[9] Consultada sobre si té alguna afinitat amb les persones del nord d'Àfrica, ens diu: «¿Hablas de lo que yo siento personalment? Para mí no hay ningún tipo de afinidad.» I preguntada respecte a l'Amèrica del Sud, també ens diu que no. En canvi: «Me siento más afín al Norte; quizás es por mi trabajo o mi relación, en cuestión de sentimientos de cómo me gusta como hacen las coses.» Val a dir que la María ha viscut

7 Quaranta-quatre anys, llicenciada universitària que es dedica a l'hostaleria i casada amb una dona brasilera, ara ja amb doble nacionalitat.

8 Quaranta-cinc anys, psicòloga, casada, amb dues filles i una situació econòmica folgada.

9 Quaranta anys, divorciada i amb una filla universitària, treballa com a administrativa en una empresa danesa, ha viscut al Regne Unit i coneix molt bé la cultura danesa d'on és el seu company

al Regne Unit, treballa per a una empresa danesa i la seva parella és danesa, raó per la qual ha viatjat molt sovint a aquest país en els últims anys.

L'existència o no d'una àrea cultural mediterrània posada damunt la taula de debat per les obres de Davis i Gilmore i pels diversos debats posteriors es basa sobretot en la consideració de determinats trets ecològics (assentament sobre el territori) o sobre la famosa síndrome d'honor/vergonya. Trets objectius que semblen caracteritzar les societats patriarcals i agràries al voltant de la Mediterrània (Davis, 1983 i Gilmore, 1982). La generalització d'aquests trets (patriarcat i masclisme institucionalitzat) entre les societats preindustrials ha portat alguns antropòlegs a preguntar-se si més que característiques mediterrànies no es tracta simplement de característiques preindustrials (Corbin, 1989). La vigència d'algunes d'aquestes característiques en les societats industrialitzades i urbanitzades de l'actualitat sembla força discutible. De les entrevistes realitzades sembla desprendre's la idea que més enllà d'algunes referències culturals, en el sentit de productes culturals (literaris, musicals, etc.) que recullen una suposada essència mediterrània, no existeixen trets diferencials que configurin una identitat mediterrània. Sembla clar que per a les entrevistades la identificació cultural a una àrea mediterrània és molt feble, inexistent si tenim en compte la ribera sud i també molt dèbil i difusa en general. De la mateixa manera, com veurem la identitat europea també és molt feble i en alguns casos inexistent.

D'alguna forma, i tenint en compte el caràcter del tot temptatiu de la hipòtesi, sembla que les categories mediterrani i europeu siguin en certa forma excloents. Tant la Carlota com la Carme, que se senten més vinculades a un concepte cultural de la Mediterrània, entesa com la ribera nord de la Mediterrània, rebutgen totalment una identitat europea. Europa no actua per a elles com un marc de referència. En canvi, per la Marta i la María, que manifesten una nul·la identificació amb el concepte mediterrani, Europa actua com a marc de referència, tot i que es tracta en tots els casos d'una identificació molt feble i amb una escassa càrrega emocional.

En el cas de la Unió Europea i la seva construcció política com un ens supranacional, un estat d'estats, aquesta anàlisi ens portaria a qüestionar-nos si és possible la construcció d'un ens polític amb una absència d'identitat comuna o, fins i tot, amb identitats internes clarament confrontades, com veiem que succeeix en el cas de l'enfrontament grecoalemany, traslladat del terreny de la política econòmica al de l'ofensa i el greuge nacional.

3. La fi del pacte capital-treball i la gestació de la crisi econòmica

Diversos autors han identificat l'actual crisi com el resultat final del trencament del pacte entre el capital i el treball que va caracteritzar l'evolució socioeconòmica dels països occidentals des de la fi de la Segona Guerra Mundial (Krugman, 2009). Així, a partir de mitjans dels anys quaranta del segle passat, la combinació de l'experiència traumàtica de la guerra, la necessitat de suavitzar els conflictes interns per tal d'afrontar la reconstrucció i l'amenaça del model soviètic com a alternativa al sistema capitalista van afavorir que en els països occidentals es donés un progrés significatiu dels drets dels treballadors i les classes populars en el sistema que s'ha conegut com a estat del benestar. El reconeixement dels drets dels treballadors i la força de les organitzacions sindicals van suposar un notable increment en les rendes del treball que va permetre, al seu torn, transformar en consumidors actius els productors (Mateos i Sanz, 2013). Un increment del consum que va afavorir el mateix desenvolupament del capitalisme popular. Al mateix temps, el transvasament de rendes promogut per sistemes impositius eficients i progressius va permetre incrementar notablement la despesa social i proveir de forma universal serveis bàsics com la sanitat i l'educació. Aquest pacte capital-treball, que suposa l'aplicació de polítiques econòmiques de caire keynesià, es trenca però a mitjans dels anys setanta per una nova onada conservadora i liberalitzadora de l'economia que té en els economistes de l'Escola de Chicago els màxims teòrics i en el tàndem Ronald Reagan i Margaret Thatcher els màxims exponents polítics. L'arribada al poder a una i altra banda de l'Atlàntic d'aquests dos líders polítics conservadors va suposar la fi del consens sobre el model social. La revolució conservadora volia imposar una visió del món on la lliure competència i el mercat esdevenen la raó última i justificadora de l'organització social. En aquest procés, la destrucció de la força dels sindicats és un dels elements claus. L'altre gran element a combatre són els impostos. Els impostos són vistos com una extracció il·legítima de renda per part de l´Estat que manlleva als ciutadans recursos per malbaratar-los. La caracterització dels impostos com a negativa porta necessàriament a una reducció del paper de l'estat, atès que sense el transvasament d'ingressos provinent del sistema fiscal es queda sense recursos per fer front al sosteniment de les

polítiques públiques. Així, aviat apareixen els dèficits públics i, a continuació, la necessitat de reduir despeses per equilibrar els pressupostos (Stiglitz, 2010).

El cas espanyol, i en general el dels països del sud d'Europa, segueix ritmes diferents. A mitjans dels anys setanta Espanya, Portugal i Grècia tot just surten de llargues i sanguinàries dictadures i es respira un fort sentiment popular de demanda de justícia social. Es produeix, doncs, una tímida progressió de polítiques públiques tendents a garantir sistemes de protecció social (Seguretat Social), sanitat i educació universals. En definitiva, s'estableixen les bases d'un feble estat del benestar que empara l'evolució econòmica positiva d'aquests estats fins a conduir-los a la integració en les Comunitats Europees (el 1981 per a Grècia i el 1986 per a Portugal i Espanya).

Paral·lelament a aquest procés de revisió del paper de l'Estat als països occidentals, i en part com a conseqüència de la polarització de les rendes que es produeix, té lloc un extraordinari desenvolupament del capitalisme financer. Així, l'increment de la desigualtat i l'acumulació de rendes en els segments més alts de l'escala social porten necessàriament aparellada la necessitat de trobar noves vies d'invertir aquests excedents de capital. L'absència de normes reguladores de l'economia financera, que també forma part del nucli dur de l'ideari conservador neoliberal, el «laissez faire, laissez passer», permet un enorme desenvolupament d'aquest sector. S'incrementa, doncs, d'una banda la necessitat de crèdit, tant per part dels particulars com dels estats. Els primers, les classes treballadores empobrides, els salaris dels quals han perdut poder adquisitiu de forma continuada i ja no tenen el mateix nivell de consum, que només poden assolir mitjançant el crèdit. Els segons, els estats, escanyats també per la manca d'ingressos via impostos, especialment directes, i obligats a mantenir certs nivells de despesa. D'altra banda, s'incrementa també l'oferta de crèdit, atès que l'excés del capital que és necessari invertir ha de trobar alguna sortida. La combinació d'ambdós factors genera bombolles en diferents sectors, emparades per aquest excés de liquiditat que es va movent pels mercats, només limitat per les pròpies espirals inflacionistes produïdes al seu pas. Aquesta història d'excés de capacitat financera és la que explica la bombolla de les puntcom i també la base de l'explicació de l'explosió de la bombolla immobiliària, que és en l'origen de l'actual crisi.

Els mercats financers havien generat la titularització dels actius immobiliaris. És a dir, la generació de drets de crèdit que podien ser intercanviats en els

mercats financers, a partir de les hipoteques atorgades i garantides amb béns immobles, generalment habitatges. Així, es va organitzar un complex sistema segons el qual el dret de crèdit generat per una hipoteca atorgada a una ciutadà de, per exemple, Detroit, pel préstec rebut per comprar la seva casa, era empaquetat amb altres milers de drets hipotecaris d'arreu dels Estats Units i llançats al mercat com un producte financer que podria ser negociat, comprat i venut i que tenia un preu independent de la seva garantia inicial (el bé immoble, és a dir la casa del ciutadà de Detroit i tota la resta de cases dels ciutadans hipotecats que formaven part d'aquella titularització). Aquests drets estaven garantits per les classificacions sobre el risc que feien les agències de ràting (per exemple Moodys, S&P) i que servien de guia als inversors a l'hora de definir quins fons (els provinents de fons d'inversió, els de plans de pensions, etc.) s'invertien o no en aquest mercat. A partir del moment que l'escalada del preus immobiliaris, emparada per les polítiques de baix tipus d'interès i la facilitat d'accés al crèdit impulsades per Alan Greenspan des de la Reserva Federal, toca sostre i els preus comencen a caure, la sostenibilitat del sistema de titularització hipotecària se'n va en orris com un castell de cartes. A mesura que més hipotecats deixen de pagar i més hipoteques s'executen, més baixen els preus del mercat immobiliari, s'obté menys de les successives execucions hipotecàries que devaluen el preu dels béns en una espiral que acaba deixant el valor de moltes de les hipoteques titularitzades en pràcticament 0. El pànic s'estén pels mercats financers i el crèdit es restringeix de forma dràstica. Com en un sistema circulatori ben greixat, el col·lapse en un punt del sistema col·lapsa ràpidament el conjunt i provoca una paràlisi que ràpidament té conseqüències devastadores.

En el cas europeu, al sistema descrit més amunt per als Estats Units, que són el primer epicentre de la crisi, hem d'afegir els efectes que provoca l'existència d'una moneda única, l'euro, però de sistemes financers independents. Així, malgrat que existeix un mercat europeu únic, el mercat hipotecari està fortament segmentat i les hipoteques són bàsicament atorgades per les entitats financeres radicades en els països on es troben els immobles. El crèdit interbancari circula però amb fluïdesa, gràcies a l'existència de l'euro i, per tant, els bancs nacionals financen els seus préstecs amb diners provinents d'altres entitats financeres radicades en diferents països. Així, doncs, molts dels excessos del crèdit produïts a l'escalf de les bombolles immobiliàries del sud, com en el cas espanyol, venien finançades pel capital dels bancs alemanys o francesos, que

actuaven com els prestataris dels bancs espanyols. En una Unió Europea on la banca i els mercats financers tenen una enorme capacitat d'influència política,[10] l'anàlisi dels seus interessos ens ajuda a entendre els rescats de la banca privada del sud amb capital públic i el segrest de les polítiques públiques dels estats «rescatadors» en mans dels dictats de la troika. La submissió dels mandats democràtics dels governs dels estats als dictats d'aquest grup de tècnics, nomenats per la Unió Europea, el Banc Central Europeu i el Fons Monetari Internacional, esdevé la personificació de les polítiques d'austeritat amb les retallades de la despesa pública i la reducció de drets de les classes treballadores i a l'hora posa seriosament en qüestió els principis de la democràcia i de la sobirania nacional.

Un dels objectius fonamentals de les entrevistes és identificar quin ha estat el propi relat de la crisi que han anat construint els subjectes mitjançant el processament d'informacions diverses, tant provinents dels mitjans de comunicació convencionals com dels seus contactes personals i de la seva pròpia experiència, trajectòria i posicionament ideològic. En aquest sentit, es realitza una pregunta molt directa sobre si poden identificar un o diversos culpables de la crisi.

A la pregunta concreta sobre si podien identificar un culpable de la crisi, la resposta és gairebé unànime. Els polítics en són els responsables, bé per haver pres males decisions, bé per no tenir en compte les necessitats dels ciutadans i només la política financera (Luci) i per la corrupció (Carme). Es detecta una certa «traïció» de la classe política, que ha actuat contra els interessos dels seus electors, per afavorir interessos dels grans grups de poder (la banca i les constructores) o senzillament per obtenir-ne un lucre il·legítim. La Carlota contesta: «La clase política». I la María: «Hombre, a ver: yo lo que creo que los que manejan un país, los que toman las decisiones, son los políticos.» També la Luci, que presenta la idea que els polítics no manen pensant en els interessos de la ciutadania, sinó de les elits: «Bueno, jo penso que la mala administració del govern. La política econòmica, social i financera és molt divergent; no té res a veure una cosa amb una altra, infeliçment». La Marta obre una mica el focus i hi afegeix el sector financer: «Jo crec que són diversos. Com comentava anteriorment, les entitats financeres i els governs dels països han tingut part

10 Navarro, V. (2012) ha caracteritzat el Banc Central Europeu com el lobby de la banca i els mercats financers a l'interior de la UE. Les seves polítiques, suposadament dotades d'independència respecte al mandat polític, atès el seu caràcter tècnic, respondrien segons Navarro als interessos particulars de la banca i no als dels estats ni els seus ciutadans.

de responsabilitats». Per últim, la Carme posa el dit a la llaga sobre les responsabilitats col·lectives. La idea de «viure per damunt de les possibilitats» està present en el seu discurs: «També la corrupció. Se n'aprofiten molt. Hi ha hagut un boom de l'economia i la gent ha gastat molt més del que pot. I després, la corrupció». Les actituds de les persones, el viure per damunt de les possibilitats i fins i tot necessitats (materialisme), formen part també de les causes de la crisi. Les pròpies conviccions, «Jo gasto el que necessito i ja està», contrasten amb el que es considera un excessiu materialisme (aparences, «fardar») davant una actitud personal més espiritual o menys materialista (menys necessitats materials). No es tracta de la mateixa crítica moral implícita a l'afirmació generalitzada de «viure per damunt de les possibilitats» del conjunt del país, entès com un país que no mereix la seva situació de bonança econòmica, sinó com una crisi que posa de manifest un model de societat basat en l'acumulació material que és insostenible. Aquesta crítica esdevé més profunda atès que ataca la mateixa línia de flotació del sistema capitalista, la mercantilització de tots els sectors de la societat i l'extensió del consum a qualsevol preu.

La identificació dels culpables de la crisi està directament relacionada amb la percepció de les causes que l'han provocat. Així, a la pregunta directa sobre quines han estat les causes de la crisi, la majoria d'informants mantenen també la idea que la combinació de la mala administració dels polítics (com a causa principal), el paper de les entitats financeres i, en alguns casos, la irresponsabilitat dels ciutadans que han entrat en una bombolla de consum excessiu a crèdit, han estat les principals causes de la crisi. La Luci, per exemple, ens diu: «Jo també crec que els bancs. La facilitat que tenia la gent d'agafar un crèdit fa quatre, cinc, sis anys enrere per comprar un pis era molt fàcil, entre cometes; d'això ve la bombolla immobiliària.» I la Carme: «Sí, jo crec que sí que hi ha molta gent que per fardar, i vinga, i anem…, ara podem fer això i crèdits: la gent s'ha entusiasmat.»

Una altra anàlisi es basa en criteris de model econòmic. El model econòmic basat en la construcció i el crèdit era un model insostenible (Marta): «Model econòmic insostenible: les causes han estat una mica que hem viscut en un món basat en uns sectors econòmics poc sostenibles al llarg del temps i que les entitats financeres han tingut una part molt important en el desenvolupament de la situació econòmica que hem viscut i que estem vivint.»

Un altre element que destaca és la corrupció. Ja hem vist com la Carme la destacava, però no és l'única que en fa esment com una de les causants de la crisi. La María ens diu: «Creo que hay temas que ayudan a que haya más crisis, como la corrupción, que creo que es importante.» O la Carlota: «Uff, pues no sabría decir. Bueno, primero lo que se han embolsado los de arriba.»

Un dels objectius de la recerca és l'anàlisi de la interpretació que els informants fan de les causes i les conseqüències per a ells de la crisi i les polítiques econòmiques dutes a terme, i també l'anàlisi de les afectacions en la seva vida quotidiana i les adaptacions que el context de crisi ha suposat per a ells i elles.

Per tal de conèixer de mà de les mateixes persones protagonistes com ells o elles han registrat la seva experiència, es fa la pregunta «Com t'ha afectat la crisi?», que s'adreça a esbrinar la seva percepció sobre les conseqüències socials, econòmiques, familiars, ideològiques, etc. que els ha produït l'experiència de la crisi en aquests anys. En general, hem observat que els entrevistats tendeixen a minimitzar els efectes de la crisi en la seva pròpia esfera privada. La majoria responen que la crisi no els ha afectat. Per exemple (Carme i Luci):

> C: La nostra vida no ha canviat. A veure: sí canvia perquè ara ella per buscar feina… els sous han baixat moltíssim. Si abans es pagava un sou ara se'n paga un altre. A hostaleria encara més. Se n'aprofiten molt.

La reacció inicial és dir que la vida no ha canviat, tot i que després, fent referència a realitats concretes, es reconeix el canvi. En el cas d'aquesta parella, una de les dues té moltes dificultats per accedir a una feina i encadena feines de poques hores, mal pagades i d'escassa durada, com més endavant reconeix. La qual cosa suposa un greu perjudici econòmic per als ingressos familiars que les obliga a canviar els seus hàbits de consum. A més, el deteriorament del mercat de treball en l'àmbit de l'hostaleria (que és el seu) també ha tingut una conseqüència clara sobre els seus ingressos.

Una altra visió és la de la María i el Jon, que reconeixen una afectació real i concreta vinculada a la bombolla immobiliària, atès que tenen una casa que no poden vendre a causa de les dificultats en el mercat immobiliari i a la caiguda de preus.

> M: A mí no me ha cambiado, mi actitud sigue siendo la misma, pero en cuestiones prácticas sí que me ha afectado; lo que te decía de la casa que ahora no

> se vende. Si la vendes y te quitas la hipoteca tienes más nivel adquisitivo. En un nivel práctico.

En aquest cas però, igual que en l'anterior de la Carme i la Luci, els entrevistats no tenen la sensació d'haver fet cap canvi en la mentalitat o en el seu comportament economicofinancer. A la pregunta sobre si les mesures anticrisi, les anomenades polítiques d'austeritat, l'han afectat d'alguna manera, la resposta de la María és:

> A mí en concreto no. Quizás en sanidad, por el tema de que las listas de espera, son mucho más largas… Pero a mí no me ha afectado mucho porque tampoco es algo que utilice demasiado, pero en general creo que sí, lo que te hablaba ahora, el tema de la sanidad, las listas de espera o los recortes que han hecho en hospitales. Esto ha afectado mucho, pero a mi en concreto no me ha afectado mucho el tema, pero en general creo que sí en este sentido de la sanidad… A mí en concreto no.

La María té una filla que estudia a la Universitat; per tant, està plenament afectada per l'enorme augment de les taxes universitàries, així com per la reducció de les beques i l'enduriment per a la seva concessió, però sembla que desconeix aquestes mesures i, per tant, no ha identificat aquestes polítiques com un fet que l'afectarà, tot i que tindrà una evident i directa conseqüència sobre la seva situació econòmica. Tampoc les modificacions produïdes en el sistema de pensions durant aquest període o la reforma del sistema laboral i de negociació col·lectiva són elements que la María identifiqui com que li afectin directament. Per tant, per a ella, en conclusió: «No es más o menos igual porque la empresa está ganando mucho dinero, igual. Ha sido crisis en España, pero en otros países no. En total no ha habido problema.»

Altres entrevistats, tot i que reconeixen els efectes de la crisi sobre la seva situació laboral, no defugen la pròpia responsabilitat personal, a la qual realment culpen de la seva situació. En aquest cas, la Carlota quan es va fer l'entrevista es trobava a l'atur i estava esperant que la cridessin per exercir com a professora substituta en l'ensenyament secundari. Fet que amb posterioritat es va produir. En el moment de l'entrevista portava ja més d'un any sense gairebé ingressos idepenia econòmicament de la seva parella.

> C: Me ha afectado personalmente… aunque mi situación personal no la atribuyo solamente a la crisis sino a decisiones personales. Las elecciones de vida

> que he hecho; no me habría afectado tanto si no hubiera vuelto de Italia, donde tenía un trabajo fijo, en el momento en el que vine. Personalmente me afectó porque, claro, en el momento en el que llegué, 2008, que hubo oposiciones, quizás en 2009, no estoy segura, y después ya no se convocaron más, yo perdí aquella oportunidad que era la única oportunidad de hacerlo cuando había y luego que me quedado… así.

En el cas de la Marta, ella reconeix una afectació directa i personal, atès que ha patit un expedient de regulació d'ocupació que la va deixar treballant a temps parcial durant un any al seu lloc de treball. Tot i així, circumscriu els efectes que per a la seva vida ha tingut la crisi a aquest fet, sense anar més enllà sobre les conseqüències de les polítiques publiques aplicades.

En conclusió, doncs, podríem dir que existeix una tendència a minimitzar els efectes de la crisi sobre la pròpia vida. Quan es reconeixen aquests efectes, s'identifiquen exclusivament amb situacions personals (situació d'atur o treball a temps parcial, disminució d'ingressos o dificultats en el mercat immobiliari), i la reflexió sobre els efectes pràctics que sobre la pròpia vida quotidiana tenen les polítiques publiques aplicades durant la crisi es minimitza. Aquest punt entenem que resulta important de destacar, atès que si aquesta identificació no es produeix, és difícil prendre una consciència global de la transformació social que tant la crisi com les polítiques econòmiques emprades, més enllà de la seva discutible eficiència, han tingut per a la vida quotidiana i el futur dels individus. Aquesta visió global és un element indispensable per al posicionament polític, en el sentit més ampli del terme, sobre el futur de la societat.

4. Conclusions

El discurs hegemònic intragrup sobre la crisi que sintetitzàvem en l'expressió «Hem viscut per damunt de les nostres possibilitats», socialitzant la culpa de la crisi, sembla que no ha calat entre els informants. Així, malgrat que no es formula un discurs alternatiu articulat, les entrevistades sí que analitzen la crisi com el resultat d'una combinació de corrupció, ineptitud i polítiques esbiaixades en favor de les elits financeres. En una primera aproximació podem concloure que els informants descriuen com la crisi els ha afectat personalment, des de la seva experiència, però no identifiquen els perjudicis per a la seva vida

quotidiana que les polítiques públiques desenvolupades arran de la crisi, l'anomenat *austericidi*, han produït.

D'altra banda, malgrat que la crisi ha posat en primer pla Europa com actor polític, la Unió Europea esdevé un marc d'identificació molt llunyà i difús. La crisi financera ha esdevingut a Europa també una crisi política que ha provocat alhora diversos episodis d'inestabilitat política als països del sud d'Europa, l'exemple més significatiu dels quals és Grècia, i una crisi de legitimitat democràtica en la qual les institucions europees han tingut un escàs paper, mentre que ha emergit el poder dur dels estats (especialment d'Alemanya) i d'institucions com el Banc Central Europeu. Les implicacions polítiques de la inexistència d'una identitat europea consolidada són també un dels aspectes en els quals s'haurà d'aprofundir en el futur.

L'escàs nombre d'entrevistes realitzades fa difícil poder parlar de conclusions, atès que són del tot preliminars i temptatives. Més aviat es tracta d'algunes observacions que permetran reorientar el format de les entrevistes. El valor de la informació aportada pels interessats s'incrementa a mesura que reflecteix més les seves pràctiques i no tant els posicionaments generals i abstractes que algunes de les preguntes els plantegen. És en aquest sentit que es replanteja una refocalització del treball de camp, per tal de centrar-lo més en el desenvolupament de les pràctiques quotidianes davant del creixement de la inseguretat econòmica, la pèrdua de drets socials i la precarització laboral en aspectes com les actituds davant el consum i el crèdit i aspectes tan rellevants en l'organització vital com l'accés a l'habitatge. També caldrà analitzar la lectura de la crisi des de l'òptica del plantejament de futur sobre l'acció col·lectiva i el posicionament polític, en el sentit més ampli, dels ciutadans. És a dir, triangulant al voltant dels conceptes d'anàlisi de la realitat vivències i pràctiques quotidianes i actituds davant el món de les persones i com l'experiència de la crisi i dels seus discursos les han transformat.

5. Bibliografia

Abélès, M. (2004) «Identity and Borders: An Anthropological Aproach to EU Institutions», *Twenty-First Century Papers (4)*: 2-26.

Albera, D. (1999) «The Mediterranean as an anthropological laboratoy», Anales de la Fundación Joaquín Costa (16): 215-232.

Borrow, G. (1970) *La Biblia en España: o Viajes, aventuras y prisiones de un inglés en su intento de difundir las Escrituras por la Península*. Madrid: Alianza.

Corbin, J.R. (1989) «The Myth of Primitive Spain», *Anthropology Today*, 5 (4): 15-17.

Davis, J. (1983) *Antropología de las sociedades mediterráneas*. Barcelona: Anagrama.

Fernández, J. (1987) «Field work in Southwestern Europe», *Critique of Anthropology*, (7): 83-85.

Ford, R. (1988) *Manual para viajeros por España y lectores en casa: observaciones generales*. Madrid: Turner.

Gilmore, D. (1982) « Anthropology of the Mediterranean Area», *Annual Review of Anthropology*,(11): 175-205.

Gilmore, D. (1990) «Men and Women in Southern Spain: «Domestic Power» *American Anthropologist, New Series* (92,4): 953-970.

Herzfeld, M. (1980) «Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems», *Man, New Series* (15, 2): 339-351.

Herzfeld, M. (1984) «The Horns of the Mediterraneanist Dilemma», *American Ethnologist*, (11, 3): 439-454.

Herzfeld, M. (1987) «A view from too far away», *Critique of Anthropology*, (7): 85-88.

Howcroft, S. (2012) «The Discourse of the European Finantial Crisis from Different Perspectives» *RUA-L (1)*: 299-319.

Krugman, P. (2009) *El retorno de la economía de la depresión y la crisis actual.* Barcelona: Crítica.

Leeds, A. (1987) «Fieldwork, history, and the anthropological epistemology: a critique to Llobera's scientism», *Critique of Anthropology*, (7): 88-92.

Llobera, J. R. (1986). «Fieldwork in southwestern Europe: anthropological panacea or epistemological straitjacket?», *Critique of Anthropology* (6): 25-33.

Llobera; J.R. (1987) «The Anthropology of Southwestern Europe: the way forward», *Critique of Anthropology*, (7): 101-118.

Loizos, P. (1987) «Reply to Llobera», *Critique of Anthropology*, (7): 92-96.

Mangot, Ll. (2013) «La Plataforma de Afectados por la Hipoteca. De la crisis a la estafa. Del Prozac al empoderamiento», *Clivatge (2)*: 56-87.

Mateos, O. i Sanz, J. (2013) «Cambio de Época ¿Cambio de rumbo? Aportaciones y propuestas desde los movimientos sociales», *Cuaderno de Cristianisme i Justícia* (186).

Navarro, V. (2012) *Los amos del mundo: las armas del terrorismo financiero*. Barcelona: Espasa Libros.

Pitt-Rivers, J. (1989) *Un pueblo de la Sierra: Grazalema*. Madrid: Alianza.

Pi-Sunyer, O. (1987) «Anthropological panacea or epistemological straitjacket», *Critique of Anthropology*, (7): 96-99.

Pina Cabral, J. (1987) «Anthropology and fieldwork: responses to Llobera», *Critique of Anthropology*, (7): 83-87.

Pina Cabral, J. (1987) «Replay», *Critique of Anthropology*, (7): 93-97.

Pina Cabral, J. (1989) «The Mediterranean as a Category of Regional Comparison: A Critical View» *Current Anthropology* (30,3): 399-406.

Said, E. (1990) *Orientalismo*. Madrid: Libertarias-Proudhufi.

Salmon, C. (2008) *Storytelling: la màquina de fabricar historias y formatear mentes*. Barcelona: Península.

Stiglitz, J. (2010) *Caída libre: el libre mercado y el hundimiento de la economia mundial*. Madrid: Santillana.

Modes of institutionalization in the Hare Krishna movement[1]

Vítor Hugo Adami[2]
Universitat Rovira i Virgili
vitorhugoadami@gmail.com

Abstract: The purpose of this article is to consider the extent to which individuals are institutionalized by a religious tradition. I will base my discussion on Whitehouse's theory of 'modes of religiosity' and a brief description of three life histories of Western individuals who joined the Hare Krishna movement (ISKCON). I shall attempt to analyze how they use their knowledge of this tradition to readjust and reinterpret their religious beliefs and practices from the perspective of a local and global mode of institutionalization. I shall also briefly discuss these institutional dynamics which, at the same time, create equality and alterity so that individuals can possess a sense of both religious identity and belonging to a religious community.

Key words: Hare Krishna, identity, community, religious transmission.

Resumen: El objetivo de este artículo es realizar un análisis acerca de los modos de institucionalización a los cuales los individuos suelen pasar cuando están involucrados en una determinada tradición religiosa. Basándome teóricamente en la teoría de Whitehouse acerca de los 'modos de religiosidad' y, además, empíricamente, en tres historias de vidas de individuos occidentales que hacen parte de la tradición del movimiento Hare Krishna (ISKCON) intentaré analizar de qué manera, a través del conocimiento de dicha tradición, ellos readaptan y reinterpretan sus creencias y prácticas religiosas desde el punto de vista de un modo de institucionalización local y global. A partir de ahí finalizo con una breve consideración acerca de estas dinámicas institucionales que, al mismo tiempo, genera igualdad y alteridad a los individuos para poseer un sentido de identidad religiosa y, además, la pertenencia en la comunidad religiosa.

Palabras claves: Hare Krishna, identidad, comunidad, transmisión religiosa.

---

1 It is part of the full text presented at the 23rd European Conference on South Asian Studies (ECSAS) at the University of Zurich – Switzerland - during 23 to 26 July 2014.

2 Researcher of the project RELIG 2014 – AGAUR – in the Department of Anthropology at the Universitat Rovira i Virgili – Tarragona – Spain.

I will start this text by making some inferences about our relationship with our inner selves, outer selves and others. I assume that there are three stages in socialization. The first is the one that makes us aware that 'we are' with no label at all. Perhaps we first become aware of this stage when we are born: the moment we open our eyes to take in and sense the reality around us. In this stage there are no concepts or labels, only the supposed fact that 'I AM'. I have assumed that this is the initial step in socialization because it is connected with the second stage: the perception of the self. As the first stage is considered to be the perception of the senses, the second is the perception of the self. This means that a being starts to perceive him/herself as a person – both the inner concept of 'me' and the perception of 'mine' – through interaction with an outside community. I will give an example: our families are the first communities which establish our possession of ourselves when they refer to us by our names. However, the collective selves surrounding us determine different social categories of our self-perception. This does not mean that our self-perception comes from a group of people, but from the intercommunication between what we think we are and what other people consider that we are supposed to be. By means of this communication process it can be shown that there is a system of knowledge and thoughts that supports the concepts of 'me', 'mine' and 'myself'. In other words, I assume here a religious tradition as a system of knowledge that permeates subjective and collective thoughts which impose the ways in which people not only perceive that they have a specific religious identity, but also connect with a religious community. This assumption is also considered in Cohen's studies (1994), when the author argues that we become communities by the imposition of social categories:

> The state and other powerful social agencies compel us to compromise our individuality in our dealings with them by squeezing us into categories. The effect of this constraint is that we belong to society as members of collective entities (whether categories or groups) rather than as individuals. The application form compels me to render myself in ways which are not of my choosing. It would be a futile gesture to demand that whoever reviews my application for a passport or a driving license or a job or a club membership should consider – ME – the whole man. Instead, I have to comfort my conscious self into: husband; father of three sons; university professor; born in London; resident in Edinburgh; bearer of visible identifying features,

> etc., etc. My protest that these structural properties taken together do not add up to me are of no account: indeed, it is mark of my eccentricity. Our social membership requires us repeatedly to belittle ourselves in this way. Individuality and socialness seem to be in contradiction to each other (Cohen, 1994: 12).

In accordance with Cohen, the author cannot accept a notion of ME as a whole man based on social categories alone. It means that a sense of ME would exist beyond social categories as in the first stage of socialization argued above. The second stage – the sense's perception of «me» – and the third stage of socialization – the perception of «mine» through others – are surrounded by the imposition of different meanings of social categories which ourselves and others establish for us. This is a fundamental concept which social scientists have been debating ever since the advent of classical social theory, especially in Durkheim's and Mauss's studies. Cohen (1994) quoted Mauss's studies on the 'notion of person' as a 'social structure':

> Mauss's concern with the person or self took the form of a cross-cultural review of the degrees of license afforded by cultures (and their legal and religious institutions) to individuals and individualism. He attempted to distinguish the *moi* [eu], the conscious self from the *personne* and the *personage*, the socially and culturally constituted personalities. However, he still focused, not surprisingly, on structure rather than experience; and his *moi* was a poor, attenuated creature, governed and determined by cultural rules. While the discrimination of terms he proposed was promising, he simply did not take it very far. His motivation may well have been linguistic rather than theoretical – that is, as an attempt to sort out the variety of terms available in French to refer to the first-person subject (none of which is a precise analogue of the English 'self'), rather than to render structuralism more sensitive to human experience (Cohen, 1994: 28).

Actually, Cohen's main criticisms of the classical social theorists were their limited focus on structure instead of experience, which makes the notion of Me/Self poor, because it was related only by the different meaning of the roles imposed by the social structure.

Using Cohen's argumentation, I will follow 'the path of self-experience' to give evidence of changes caused by the life experience of three social agents, who use their knowledge of the Gaudiya Vaishnavism tradition to readjust and

reinterpret their religious beliefs and practices from the perspective of a local and global mode of institutionalization.

By global and local modes of institutionalization, I am referring to a kind of discourse.[3] The global mode is the Hare Krishna movement's discourses, which are reproduced in different countries and on the Internet.[4] The local discourse is the personal narrative of the devotees' experiences that are connected with the symbolism of this tradition where they live. However, to explain institutionalization, I assume any kind of knowledge to be part of an institution. And knowledge – in this case knowledge of a tradition – is a shared collective thought that might be discursively reproduced either globally or locally.

Broadly speaking, global institutionalization is observed when devotees all perform in the same way in the public sphere (that is to say in videos on internet, in the streets and in the temples around the world». One example would be when they «chant and dance Hare Krishna together». Local institutionalization is individual experience (personal experience) and it is perceived only by individuals where they live. These differences in institutionalization make it possible to distinguish the predominance of the individual over the collective and vice-versa and measure the extent to which knowledge of a religious tradition sustains believers. Below, on the basis of three interviews, I go further into what I mean by local and global institutionalization.

1. Death as a symbol for RM Mataji and JB Mataji to exist in Krishna Consciousness

I interviewed RM Mataji and JB Mataji when I was doing fieldwork at a Hare Krishna community (ISKCON temple) in Barcelona on March 30, 2009. They were two senior female devotees who have been living in Hare Krishna temples for more than twenty years.

The first interview was with RM Mataji, a lady who is nearly sixty years old. She was born in Holland and joined the Hare Krishna movement in 1988 in Amsterdam:

3 I use the term discourse as Potter does (1997:146). According to Potter discourse analysis, DA, 'emphasizes the way versions of the world, of society, events and inner psychological worlds are produced in discourse'.

4 I carried out fieldwork about the Hare Krishna movement in Brazil, Spain, England and India. This fieldwork led me to notice such a global discourse that I defined it as global institutionalization.

> Two *matajis* [*female devotees*] came to visit us. We were very impressed by the books. We decided to buy four of the books they showed us – the *Bhagavad Gita* and three cantos of *Srimad Bhagavatam* – and also a vegetarian cook book. We had already been vegetarians for many years. We gave a nice donation. And then they invited us for the Sunday feast. Two days later, we decided to go to Amsterdam and look for ourselves. We had never heard anything about Hare Krishna. But I found out that I had already been studying the *Bhagavad Gita* for two years. But the course was given by an impersonalist. He was a teacher giving a course on the *Bhagavad Gita*. I was very interested in philosophy. I went there every month, month after month of sessions. I was dissatisfied because I couldn't grasp what he really wanted to say. But when an impersonalist starts to explain the *Bhagavada Gita* you can't understand anything. I became more and more frustrated. And that moment, I was actually praying to God: 'If you exist can you please show me something that I can see with my eyes?' And the telephone was ringing. I was a little bit reluctant to pick the telephone up because I was a bit emotional. But I did. That was the first appointment.

It can be seen from the narrative above that RM Mataji and her husband were motivated by the *Bagavad Gita* because they found in it explanations that fitted the expectations of their belief system. In this case, I assume that the knowledge of this tradition has been privatized to suit their personal issues. What I want to make clear here is that a subjective experience has been adapted by the knowledge of a tradition. This means that people's lives can be changed not only by the structure of a tradition but also by personal experience. In their case, they were searching for a 'concept of god' which could be rationalized in their life context. Below is another narrative describing something about RM Mataji's life that was significant in defining her identity as a devotee:

> For me Krishna Consciousness … I was looking so much for absolute truth in my life. I looked in many different places. I was very eager, because when I was 36 years old I had a near death experience in a hospital during surgery and of course it was for some purpose. It was not happening for nothing. I had a very serious operation and I died. I saw everything happening on the monitor's screen. It flatlined, I died, I was watching and I was thinking, «OK, that's it.» I didn't care about it. […] it happened. Because I went into the operation with the wrong consciousness and it happened. But I had to come out because the

> time was not right. […] It was before I joined movement, and because all this happened to me I was more convinced to look for the truth. I was searching for information in libraries, books and shops. I wanted to find books about reincarnation. And of course you find a lot of books. I read a lot of books on this subject. It was true what happened there but you couldn't talk to anybody. They didn't believe me, not even the doctor.

RM Mataji's near death experience became a reality that has endured over time and has been transformed into a search for her personal truth. Here, I assume truth to be a kind of knowledge and in a previous study (Adami 2013) I refer to this kind of experience as an 'existential boundary experience' by which I mean an impact experience that integrates a form of knowledge into people's lives. This knowledge endures over time and defines meanings about identities and a sense of community. RM Mataji's narrative suggests that she found the answers she was looking for, her truth, in the tradition of the Hare Krishna movement (ISKCON). Through such an 'existential boundary experience' she was able to find a system of knowledge (the Hare Krishna movement) which allowed her to understand her personal truth. The experience was an 'encounter of knowledge' which supported her identify as a devotee and a member of the Hare Krishna community.

The second life story narrative also refers to death, in this case, in JB Mataji's Krishna consciousness. She says that she had to be reborn to Krishna consciousness in order to ultimately know the 'real meaning of happiness'. Before she knew Krishna consciousness, there was no sense of meaning in her life. She was unhappy with her family and friends because of an impact experience that she had been through when she was 16:

> When I was 16 I had a child who I gave up for adoption. But I didn't process the whole experience. I was very unhappy, I didn't know why. And I was looking for shelter, obviously. And I was stupid I could have done different things but I was completely blocked. I didn't have much faith in material happiness and at the same time I couldn't find a good spiritual alternative. […] I was 19 when I first saw devotees on the street. When I was 18 in Canada, in Vancouver [*first time*]. I asked a friend who they were. She was into this impersonal thing. She said they were Hare Krishna, very high people. And then I said OK. But, finally some months later someone gave me a magazine; a devotee gave me a magazine. I couldn't afford to give any money but he gave

> me the magazine for free so I carried the magazine around with me. I didn't read it at first but I liked it, very colorful pictures.

When she met the devotees a second time she decided to follow them and become a Hare Krishna devotee:

> I think it was Krishna. He was saying: 'Yes, that's what you are looking for' and I tried. 'This is exactly what you want' [...] and another voice was saying Krishna is not god. I didn't like this voice. The other voice was very friendly, very kind so I listened to the right voice. The devotee asked me if I had any questions. He told me that it was not so easy to be a Hare Krishna. I replied by saying that anything was better than the life I was living. Finally, when I read this article I was ready. The time was right and I joined. I think it took me another, let me see, took me at least another 20 years before I could look back and clearly see the events that led to my journey. [...] [*What about the family?*] They didn't... I left. That day my friend was sleeping in the apartment. I went there to get a few little things. I left her sleeping there [...] And my family didn't know where I was [...] Anyway now my connection with my family is very good, very, very good. Finally, it took a long time. First of all, it took a long time to find out where I was. Second, a clear understanding of the situation. Actually, they understood my reasons. I mean the family. The history was quite difficult so they haven't asked me why I left home, why I left everything. They know.

I have assumed that both life story narratives are about the sort of experiences that relate individuals to collective entities so that they can 'encounter' a meaning of identity and a sense of community. The term 'encounter' is used to express a 'social fact' that does not take place in only one direction. In other words, the meaning of identity and the sense of community are constantly negotiating their representation with each other. Each collective representation is a form of knowledge so that the individual can find institutionalization either subjectively or collectively. When the knowledge brought by the individual predominates over the knowledge of the religious tradition (collective representation), this is the private level of institutionalization, since the individual constructs his or her personal self-knowledge from the understanding of the religious tradition he or she is willing to follow. On the other hand, when the objective knowledge of a religious tradition predominates over the individual's subjectivity without impacting on his or her personal uniqueness, a public institutionalization takes

place, as this form of institutionalization is the one given to everyone with no personal differentiation at all. I am not saying that these forms of representation take place in a linear sequence. Actually, they are used to measure the influence of the individual upon the community and vice-versa. The word predominance expresses the levels (subjective and objective) on which I am interested in displaying them so that the private and public institutional dimensions can be perceived.

So far, I have discussed how knowledge of the Krishna Consciousness tradition was transmitted to these devotees. Basically this sort of religious transmission is carried out by cognitive mechanisms. To explain the public and private institutionalization classification, Whitehouse's cognitive explanation of modes of religiosity is pertinent.

Whitehouse (2002) has identified two modes of religiosity which encompass two sets of dynamics. These dynamics involve the memories and the motivations that individuals and collectives use to engage in a religious tradition and remain part of it. The mechanisms of memory and motivation define the modes of religious transmission:

> There are basically two kinds of memory: implicit and explicit (Graf and Schachter, 1985), implicit memory deals with things we know without being aware of knowing (such as the varied forms of procedural competence required in successfully riding a bicycle). Explicit memory deals with things we know at a conscious level, and can be further sub-divided into two types: short-term and long-term. Short-term memory enables us to hold onto concepts for a matter of seconds (e.g., a new phone number, which we might remember just long enough to write it down before forgetting it). Long-term memory enables us to hold onto concepts for hours, and in some cases for a whole lifetime. Long-term memory can also be sub-divided into two types: semantic and episodic. Semantic memory consists of «general knowledge» about the world (e.g., how to behave in restaurants or what is the capital city of France, etc.). We can seldom recall how or when we acquired this sort of knowledge. By contrast, episodic memory consists of specific events in our life experience (e.g., our first kiss, the death of a beloved relative, the day war broke out, etc). These types of memory are activated very differently in doctrinal and imagistic modes of religiosity (Whitehouse, 2002: 296).

The distinction between the doctrinal and imagistic modes of religiosity defined by Whitehouse can, theoretically, help to support the dynamics of the public and private institutionalization mentioned above:

> One of the central characteristics of the doctrinal mode is the frequent repetition of both ritual and dogma. Many of the ceremonies performed, for instance, in the holy places of doctrinal religions, along with the reciting of texts, prayers, and liturgical formulae, are encoded in *semantic memory*. Routinization is directly connected to the style of codification: the implicational logic of doctrinal systems, expressed in language (sacred texts, sermons, theological debates, and so on), can only exercise a continuous and stable influence on people's attitudes, beliefs, and actions if it is frequently reviewed. The processing of religious materials in semantic memory has important sociological implications (Whitehouse, 2000: 9).

From another perspective, religion can be transmitted by the episodic memory, which leads to the imagistic mode:

> By contrast, the rituals and images of the imagistic mode are primarily encoded in episodic memory. In many societies, religious life is focused around very infrequent, traumatic ritual episodes. Rites of initiation, for instance, commonly involve the terrorizing and torture of novices and the challenging of everyday knowledge through the partial transmission of esoteric revelations. Similar patterns may be identified in a variety of ideologically distinct religious systems (from climactic forms of millenarism to diabolical cults). The shock and arousal entailed in such contexts produce enduring episodic memories, and even classic flashbulb experiences. If you ask participants to describe what occurred in a given ceremony of this type several years afterwards, their accounts will not be based primarily on semantic knowledge. On the contrary, we would expect to be told exactly who the participants were, along with many peculiar details of their behavior. Common identity among religious adherents in the imagistic mode is fundamentally particularistic, based on lasting episodic memories of undergoing the traumatic lows and ecstatic highs of sacred events together with a specifiable group of individuals. The longevity and intensity of such memories corresponds to the strength and inviolability of the cohesion which they engender (Whitehouse, 2000: 10).

It is very important to make clear that Whitehouse (2004: 75-76) did not say that a particular ritual, for instance, is doctrinal or imagistic. What the author

says is that its long-term reproduction through the innumerable thoughts and actions of many people results in the coalescence of features specified by the modal theory. These features, in other words, are discernible only as marked tendencies within a religious tradition, taken in the round. What the theory of modes of religiosity sets out to explain, then, is the tendency for religious systems to gravitate toward divergent attractor positions.

Using Whitehouse's theory I have related the public mode of institutionalization to the doctrinal mode of religiosity and the private mode of institutionalization with the imagistic mode of religiosity. This means that if individuals are to be part of a religious tradition they need to be encompassed by both modes of institutionalization simultaneously.

The two life histories mentioned above describe a transmission of the Krishna consciousness tradition based on their episodic memory because it was connected with their existential boundary experience. These devotees were fully engaged in the organization ISKCON, and practically spent their whole lives serving 'Prabhupada's mission'.[5] Actually, the transmission of the imagistic tradition creates strong links with the organization because the devotee is doing something that overarches his/her private, personal convictions. It is considered a private institutionalization because it is independent of the religious organization. The devotee can be part of a religious organization so that they can engage with the tradition privately.

The third life narrative is by an Indian-born British woman who has been living in London since her youth. I interviewed Ruckmini (24/08/2009) when I was doing fieldwork on Hindu communities in Harrow, London. I rented a room in her house so that I could live with her family for a while. Broadly speaking they considered themselves Hindus. However, Ruckmini pointed out that she used to consider herself a Hindu, but that nowadays she was a Krishna devotee and a member of the Hare Krishna movement, the International Society for Krishna Consciousness (ISKCON).

5 ISKCON is considered a branch of Gaudiya Vaishnavism. Srila Prabupada, an Indian spiritual master of Gaudiya Math, founded the organization in 1965 in New York. However, it became a westernized Indian organization as a reference to its own original tradition. See Adami (2012).

2. Ruckmini searching for philosophical comprehension for her meaning of life

According to Ruckmini, Indian Hindus worship a variety of Hindu deities as part of their everyday life routine. Hindus do this out of habit and sometimes they are not aware of the 'real meaning' of their religious practice. In her case, when she was living in India (Gujarati) with her parents she used go to the swami Narayan's[6] temple every day. At that time she didn't know why she had to worship the deities. She simply reproduced the performance that her parents obliged her to follow in the temple:

> They didn't teach anything. There is nothing there basically. They just go to the temple to worship swami Narayan. There is no philosophy, there is no knowledge. They should say: you shouldn't drink, you shouldn't smoke, and you shouldn't eat meat… after a while nothing…They didn't talk about the soul, the good and bad or the three modes of material nature, or the spiritual soul or the incarnation… nothing!

In contrast, when Ruckmini started to visit the ISKCON temple in London, she noticed that there was a meaning to everything. At that time she was going through a conflict-ridden divorce. The classes on the *Bhagavad Gita* at the ISKCON temple were important for her because they allowed her to perceive the reasons for her suffering. She managed to cope with the whole conflict situation because of her knowledge of this tradition.

There are two important points in Ruckmini's religious transmission. The first is her membership of Swami Narayan's temple which she attended merely to satisfy her parents. However, when she had serious problems with her divorce, she began to attend a Hare Krishna temple where she found a meaning to her life and the explanation for some of the things that were happening in her life. The second point to be made is that the transmission of the religious tradition was in the imagistic mode because it was an 'encounter' of her personal subjectivity with the objectivity of the religious tradition. I regard this kind of encounter as a private institutionalization based on the imagistic mode of religiosity.

6 The Swami Narayan temple is also a Vaishnava tradition. It means that they worship Vishnu as Krishna. However, it is totally different than the Hare Krishna movement ISKCON.

Very broadly speaking I have argued that these three people came to understand the meaning of their lives through the sense of being that Hare Krishna devotees believe to be established by the Gaudiya Vaishnavism tradition. There is a difference in perception when the individual grasps the meaning and follows the sense of the knowledge expressed by this religious tradition. The perception of the individual who becomes a devotee is always local, that is, in accordance with his or her local and private experience, which could be an impacting or existential boundary experience, as mentioned above, or an ordinary experience. When the tradition is understood as the result of a high-impact personal experience, the level of institutionalization in the religious tradition is very high. In other words, the tradition overarches all the facts of the individual devotee's life. It is a private institutionalization: the private experience of the devotee depends on understanding the religious tradition. It takes into account the alterity of the devotee. Alterity is conceived by his/her personal experience, the meaning of which is understood and adjusted to the devotee's own purposes through knowledge of the Gaudiya Vaishnava tradition. It is a private experience because only he/she can experience it. In the scenario of the religious tradition, devotees become the 'authors of the experience' (Adami, 2013) because they perceive what really matters in accordance with their personal experience.

The other mode of institutionalization into a religious tradition is the public one and I have defined this experience as 'the experience of the actor' (Adami, 2013). By understanding a religious tradition, the individual understands his/her personal meaning of life and acts accordingly. However, in order to become part of a collective entity such as a religious community, the individual has to behave just like all the other members when they are in the temples, or on the streets chanting Hare Krishna (that is to say, when they are together in the public domain). This communal experience requires egalitarian performance and is conceptualized as the 'experience of the actor', because devotees must give the same performance to show a single underlying sense of being a devotee. I noticed this when I was doing fieldwork in Hare Krishna communities in Brazil, Spain, India, and England, especially when the devotees were gathered together. They would all behave in the same way to show a common idea underlying being a Hare Krishna devotee. It is an example of the public and global institutionalization of the knowledge of the Gaudiya Vaishnavism.

I have given three examples of life history narratives. All the three devotees have experienced their alterity in accordance with their local context and they have also recognized their identities as global Hare Krishna devotees.

3. Final considerations

The issue I have been discussing – the way people can be institutionalized by a religious tradition – stems predominately from the individual approach. That's one of the reasons I have chosen the term 'private institutionalization' to describe those who change the perception of their own lives when they understand a religious tradition. In this case it does not matter whether it is a Hindu or a Christian tradition. What is relevant to our research is to map how people make their changes and to see how religion operates in their social interactions. I am not saying that the collective influence of a religious tradition (public institutionalization) is irrelevant. Rather, I want to show how the mutual interconnection between individuals and collective entities supports the structure of the religious institutionalization.

Focusing on the individual or private approach showed me that that the process of religious institutionalization does not alienate individuals or force them to act without personal coherence. As mentioned above, it is an «encounter of knowledge» through which the individual uses the knowledge offered by a religious tradition to provide his/her personal understanding with a meaning. In other words, the process of institutionalization into a religious tradition can be metaphorically considered by multifaceted discourses of knowledge.

At the beginning of the paper I made some inferences about how people can be institutionalized. In methodological terms, I suggested three categories for people who are socialized and made part of any institution. The first is the conception of inner self. This is the way an individual perceives that 'I AM'. In this perception there is no need to search for a category (label) to define the individual. However, it is embodied by 'sense perceptions' which lead to 'self-perceptions'. The second stage is 'self-perceptions', in which individuals find themselves searching for a 'ME' that can grasp an object and make it their own, like a possession. The third stage is 'the self through others' when individuals perceive their own selves through categories defined by others and recognize that 'WE ARE'. All of these forms are ways of being institutionalized

in society. I have assumed that some dimensions would predominate over the institutionalization process. In the stages mentioned, the private level predominates in both the first and the second, while the public level completely predominates in the third stage. This fragmentation of predominance leads to a focus on individual performance and distinguishes the interconnection between individuals and collective entities. For example, private institutionalization involves searching for a private meaning of identity and its alterity. This meaning is based on the individual having a subjective experience in the place where he/she is living. The individual is the author of his/her experience. However, public institutionalization encourages individuals to perform the same actions so the individual experience resembles that of an actor who acts in response to a single meaning provided to everybody. Everybody tries to act like everybody else in order to keep a global sense of collectiveness.

I would like to clarify what I mean by the relation between private/ local experience and public/global experience. First of all in Lévy's studies (2007), I have noticed the importance of the conception of the 'universal without totality'. Lévy (2007:94) argued that the establishment of postmodernity led to some confusion in modern philosophy about what is conceived as universal with totality. According to Lévy, the universal tries to establish a unique sense for everything everywhere. However, this does not mean that it imposes the same meaning on everything in a totalitarian manner. A religious tradition is universal because it tries to give everybody a unique sense of belonging. Christians, Buddhists, Muslims, Jews, and Hare Krishnas are everywhere. All of these followers see themselves as part of a universal sense of religious tradition although this sense is not imposed by the traditions themselves.

Focusing more closely on my assumptions, the universal could be conceived as global. Both the universal and the global try to establish an unique sense that is common to everything everywhere. So I could add that the universal and global are categories of public institutionalization because they are permeated by an egalitarian ideal. I do not mean totalitarian. I will give an example: being part of any internet community is both universal and global. It offers the same sense of belonging to all individuals from different parts of the world. Broadly speaking, it is an example of public institutionalization.

However, Levy's thoughts on «the universal without totality» suggest to me that the meaning of the individual experience can also be singular, private and

local. Everywhere and in every form of institutionalization, individuals engage in a universal (public) institution, but this does not mean that their meaning of belonging is the same. The meaning is totally different, singular, and private to each individual. For this reason the universal is without totality. The singularity of the individual's experience makes it a private institutionalization within the universal.

The levels of institutionalization in a religious tradition need to be classified if the accuracy of the data collected in a research study is to be improved. Focusing on social collective categories (public institutionalization) or atomic individuals (private institutionalization) is not the only true object of concern and analysis. The idea is to distinguish them and then map how individuals and their religious tradition can be transformed through their processes of private and public institutionalization.

I am aware that this article discusses nothing new. It can be regarded as a study in the 'pattern of religious conversion' tradition. However, I show here that a religious process of institutionalization cannot be avoided. If an individual understands that their life has religious meaning, they will become institutionalized. Whether or not they belong to a specific religious organization, however, the institutionalization – in the sense of knowledge of a religious tradition – has already been implanted in their minds as a collective thought.

Therefore, I do not agree with those authors who argue that in the contemporary world religion has undergone a process of deinstitutionalization. For example, Jean-Paul Willaime (1996) defends the idea that 'modernity is also a cultural destabilization of religion which is accompanied by a trend to deinstitutionalization'.

In his discussion of the classical thesis of the decline of religion and the more recent thesis of the privatization of religion, Casanova (1994:35) stated that once the religiosity of individuals shifts to the private sphere, it starts to undergo a process of deinstitutionalization. That is to say, the political links between ecclesiastical institutions and the attitudes and behaviors of individuals become laxer, which in practice means a substantial change in the expression and experience of religion.

In the 'contemporary religious world', then, believers and religious organizations can negotiate their mode of being institutionalized. However, the imperative of being institutionalized will always exist although to some

extent it will depend on the circumstance and mode of institutionalization will be more or less public or private.

References cited

Adami, V.H. (2013), «O pensamento coletivo Hare Krishna e seus modos de institucionalização: um estudo sobre comunidades globalizadas e identidades locais». *Tesis doctoral*, Universitat Rovira i Virgili. Tarragona: <http://www.tdx.cat/handle/10803/132850>.

Adami, V.H (2012), «Modelos e Moldes de tradições: a hermenêutica do movimento Hare Krishna (ISKCON) sobre a tradição Gaudiya Vaishnava.» *Sacrilegens*, 9 (2): <http://www.ufjf.br/sacrilegens/atual/artigo9-2-8/>.

Casanova, J. (1994), «Public Religions in the Modern World». Chicago: University of Chicago Press.

Cohen, A.P. (1994), *Self Consciousness–An alternative anthropology of identity*. London: Routledge.

Lévy, P. (2007), *Cibercultura–informe al consejo de Europa*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial.

Graf, P.; Schachter (1985), «Implicit and explicit memory for new associations in normal and amnesic subjects.» *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, (11): 501-518.

Mauss, M. (2003), «Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de 'eu' em Mauss, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

Potter, J. 'Discourse Analysis as a Way of Analysing Naturally Ocurring Talk', in D. Silverman (ed.), *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*. London: Sage.

Whitehouse, H. (2002), «Modes of religiosity: towards a cognitive explanation of the sociopolitical dynamics of religion», *Method & Theory in the Study of Religion*, 14, 293-315.

Whitehouse, H. (2004), *Modes of religiosity: a cognitive theory of religious transmission*. Oxford: AltaMira press.

Willaime, J-P, (1996) «Dinámica religiosa y modernidad», in G. Giménez (coord.), *Identidades sociales y religiosas en México*. Mexico, Instituto Francés de América Latina/Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM: 47-65.

Parentesco y localidad. Un grupo gitano transnacional

Budilová Lenka y Jakoubek Marek
Universidad de Bohemia
budilova@ksa.zcu.cz, jakoubek@ksa.zcu.cz

Resumen: La caída del comunismo en la Europa central y oriental y la emergencia de dos estados independientes —la República Checa y la República Eslovaca— llevó consigo una variedad de cambios en la percepción de la identidad de los habitantes de ambos estados. Con la división de la antigua Checoslovaquia, se formaron nuevas fronteras que no influyeron de manera intensa en la percepción de la identidad del grupo de algunos grupos roma/gitanos en los países en cuestión. El proceso de integración de la Unión Europea durante los últimos años llevó consigo nuevas oportunidades: el movimiento de población, las oportunidades laborales y una movilidad laboral más intensa. En el texto vamos a discutir el problema de la identidad en un grupo roma/gitano y el efecto aparecido durante los últimos veinte años relativo a su propia percepción sobre quiénes son. En este texto abordamos los principales temas de nuestra investigación sobre la identidad: la identidad local, la identidad relativa al Estado, la identidad europea y la identidad roma transnacional. Discutiremos sobre la relación mutua entre diversos estratos de las identidades y la medida en que estas relaciones se muestran influidas por el proceso contemporáneo de la integración de la Unión Europea.

Palabras clave: Checoslovaquia; identidad; migración; parentesco; roma/gitanos.

Abstract: The fall of communism in Central and Eastern Europe and the emergence of two independent states — the Czech and the Slovak Republic — brought wide-ranging changes in the perception of the identity of the inhabitants of these states. The division of the former Czechoslovakia established new borders, which, nevertheless, did not have any big effects on either the migratory movements between the newly founded states or the perception of the group identity of some of the Roma/Gypsy groups in

respective countries. The EU integration process in recent years has given rise to new opportunities – movements of people, job opportunities and more intensive labour migrations. In this text we discuss the identity problem of a Roma/Gypsy group and the effect that the social and political changes that have emerged in the last 20 years have had on their perception of who they are. In particular, our investigation focuses on questions of identity (local identity, kinship identity, state identity, European identity and the trans-national Roma identity). We will discuss relationships between various strata of identities and the extent to which these relationships are influenced by the contemporary processes of EU integration.

Keywords: Czechoslovakia; identity; kinship; locality; migration; Roma/Gypsies

Prólogo

En los textos relacionados con el tema del transnacionalismo, los roma/gitanos figuran típicamente como una *diáspora* —véase, por ejemplo, Armstrong (1976: 393), Safran (1991: 87, 96) y Sheffer (1995: 23-25, 26)—. En los textos correspondientes, los roma/gitanos son tratados al unísono como un grupo o una comunidad. El fundamento de la pertenencia a la comunidad y el rasgo constituyente de la comunidad lo representa la etnicidad o la nacionalidad común, que es igualmente considerada como elemento clave en el conjunto de las identidades colectivas de los participantes en cuestión. Los textos especializados trabajan con el tema de la diáspora roma/gitana generalmente en el contexto de la Europa occidental o del conjunto de Europa, o incluso en el contexto mundial, entonces a un nivel relativamente amplio, un macronivel. Esta situación conduce a la argumentación correspondiente, que se sitúa relativamente lejos de la actuación real de los miembros de la diáspora respectiva. El objetivo de las páginas siguientes no será entrar en una polémica directa con los textos respectivos ni con el modo de reflexión sobre los roma/gitanos. En vez de proceder de esta manera, presentaremos una descripción de la actuación transnacional de los actores roma/gitanos, que serán contemplados desde el punto de vista de una perspectiva antropológica alternativa próxima a la experiencia. La unidad dentro de la que contemplaremos la reproducción de las relaciones transnacionales no será un grupo étnico roma/gitano o una diáspora

roma, sino un grupo concreto roma/gitano unido por los vínculos del parentesco. El contexto de nuestra descripción se sitúa en la antigua Checoslovaquia y en sus estados sucesores, por lo tanto, en las repúblicas checa y eslovaca en el periodo a partir del final de la Segunda Guerra Mundial.

Con el ejemplo de un grupo roma/gitano que vive en el territorio de las repúblicas checa y eslovaca demostraremos, en el texto siguiente, de qué manera influyó la eliminación o el nuevo establecimiento de las fronteras entre los dos estados durante los últimos sesenta años sobre el carácter del grupo y sobre la identidad de sus miembros. El foco de nuestro interés se centrará en el tema de las relaciones de parentesco y la migración que, como demostraremos, tuvieron un impacto fundamental en la formación de la identidad de los miembros del grupo observado. El problema de la migración y del parentesco será analizado desde una perspectiva dinámica. Nos interesaremos por las transformaciones del grupo observado que ocurrieron durante varias décadas anteriores. Examinaremos la influencia mutua de la migración y de las relaciones de parentesco y demostraremos qué consecuencias pueden tener nuestras conclusiones en el concepto de las *comunidades roma* en las repúblicas checa y eslovaca. Los datos analizados en este texto representan un resultado de la investigación sobre el terreno realizada en los años 2000-2013 en las aldeas roma/gitanas eslovacas[1] y en los guetos checos de los roma/gitanos en los suburbios municipales o en las localidades socialmente excluidas.

Introducción. Contexto histórico

Las repúblicas checa y eslovaca, es decir, la antigua Checoslovaquia, han mostrado una gran cantidad de movimientos migratorios importantes de poblaciones roma/gitanas durante el siglo xx. El hecho más importante es que los grupos roma/gitanos que viven actualmente en la República Checa son grupos totalmente diferentes de los que habían vivido en este territorio antes de la Segunda Guerra Mundial (Lípa, 1965: 5-9). Los roma/gitanos que viven actualmente en la República Checa son casi totalmente descendientes de los que se movieron desde Eslovaquia después de la Segunda Guerra Mundial. Antes de la guerra, los grupos de gitanos/roma checos y moravos vivieron en el territorio que es hoy la República Checa (véase, por ejemplo, Hanzal, 2004).

1 Para la definición del concepto *cigánská osada* (aldea gitana), véase Budilová-Jakoubek (2005b).

La mayor parte de ellos no sobrevivieron a la guerra; solamente unas centenas de las personas de estos grupos vivieron en el territorio de la que hoy es la República Checa después del año 1945. A esta época triste de la historia checa se le ha dedicado mucha atención en los últimos decenios y es la época que constituye el capítulo más estudiado de la historia de los roma/gitanos checos y moravos (Nečas, 1981: 84-103; Nečas, 1999: 66-83; Nečas, 2000; Lípa, 1990; Pape, 1997; Van Baar, 2008). De los varios miles de personas que vivían antes de la Segunda Guerra Mundial en el territorio de la República Checa actual, sobrevivieron apenas un par de cientos de personas (Haišman, 1993; Nečas, 1999: 83).

En la posguerra, las regiones fronterizas de la República Checa actual (el Sudetenland, en alemán, o los Sudety, en checo), las regiones limítrofes septentrionales y occidentales de la República Checa, mostraron grandes migraciones. Estas áreas fueron habitadas antes de la Segunda Guerra Mundial en gran parte por los alemanes, y ciertas ciudades de las regiones eran incluso puramente alemanas. Como consecuencia, había áreas despobladas y casas y ciudades deshabitadas (Staněk, 1991; Brandes, 2001). En los años de la posguerra estas regiones se iban poblando, en primer lugar, espontáneamente, y, más tarde, de una manera organizada por diversos grupos de personas. Entre estos estaban los checos del interior, diversos grupos de compatriotas checos de Bulgaria, de Rumania, de Yugoslavia (Nosková y Váchalová, 2000; Vaculík, 1993) y de Ucrania (Vaculík, 1984), entre otros. Entre los recién llegados estaban también los roma/gitanos de Eslovaquia. Inicialmente, los roma/gitanos llegaron espontáneamente, algunos de ellos en respuesta a la difícil situación en los asentamientos roma/gitanos en algunas regiones de Eslovaquia del Este tras el final de la guerra. Algunos asentamientos estaban fuera del alcance de los caminos y los pueblos durante la guerra, algunos de ellos incluso fueron destruidos; además, la situación económica era mala, los índices de desempleo eran altos, etc. (Hübschmannová, 2006; Vagačová y Fotta, 2006) y los roma/gitanos no pudieron volver a su domicilio después de la guerra, ya que este ya no existía. Esta gente buscó mejores condiciones de vida para sus familias en la República Checa (Pavelčíková, 2004: 25-30).

Estas migraciones fueron incentivadas más adelante por el gobierno: ofrecieron a los roma/gitanos de Eslovaquia casas y trabajo en algunas regiones de Bohemia septentrional y occidental y de Moravia septentrional. Como reacción

a la Directiva del Comité Central del Partido Comunista Checo del año 1962 sobre la eliminación de los asentamientos roma/gitanos en Eslovaquia, se fundó en 1965 el Comité del Gobierno sobre las Cuestiones de los Habitantes Gitanos, que empezó a realizar su programa llamado *Instrucciones de cómo organizar la dispersión y el desalojo*, y lo puso en práctica en diciembre de 1965, según la Decisión del Gobierno n.º 502/1965 (Krištof, 2003: 9; Nečas, 1999: 103). El objetivo del programa fue desalojar a los roma/gitanos desde diversas partes de Eslovaquia donde vivían más concentrados hacia las zonas industriales checas para asimilarlos más fácilmente en la sociedad de los alrededores (Nečas, 1999: 103; Davidová, 2000: 74). Se estableció un sistema de «departamentos hermanados», así que los roma/gitanos de un departamento concreto de Eslovaquia se trasladaban a un departamento concreto en Bohemia. El gobierno dirigió a la gente que llegó en esta oleada migratoria principalmente al Sudetenland donde, además de los nuevos habitantes, era necesario suministrar una nueva mano de obra para fábricas y granjas cooperativas recientemente construidas. En Eslovaquia, a estos migrantes se les pagaba cierta cantidad de dinero que podían cobrar solo en una ciudad designada en Bohemia y tenían que utilizar el dinero, por lo tanto, para comprar una casa o un piso y para conseguir trabajo.[2] Todos pertenecían a los grupos de gitanos eslovacos y húngaros cuyos antepasados vivían en el territorio de Eslovaquia de una manera sedentaria en la parte de habla eslovaca o húngara desde hace varios siglos (Mann, 2001). Hablaban uno de los dialectos de la lengua romaní eslovaca (Lípa, 1965). En la mayoría de los casos se trataba de grupos muy distintos de los roma/gitanos checos y moravos de anteguerra y también de los roma/gitanos del grupo Olach,[3] que se estiman en un 10 % de la población actual de los roma/gitanos en la República Checa (Horváthová, 2002: 63).

---

2 Este esquema de trasvase forzado llegó a ser uno de los temas del documento de la Carta 77, *Sobre la situación de los roma/gitanos en Checoslovaquia*, que fue publicado en forma de *samizdat* bajo el n.º 23 el día 13 de diciembre de 1978 y fue firmado por los portavoces de la Carta 77: Vaclav Havel y Ladislav Hejdánek (Šiklová, 2002, Krištof, 2003: 9).

3 Los roma/gitanos del grupo Olach son los descendientes de los grupos gitanos que desde finales del siglo XIX empezaron a migrar hacia el Oeste y a instalarse en la Europa central y occidental (y más tarde en los EE. UU). De los roma/gitanos ya asentados, que forman la mayoría de la población actual de los roma/gitanos en la República Checa y Eslovaca, se distinguían por ser grupos nómadas en su mayoría hasta el año 1959, cuando fueron asentados de una manera forzada. Además, se distinguen por su dialecto del romaní, por su aspecto físico, por la alimentación, por varios rasgos folclóricos y por los rasgos culturales generales (más sobre este grupo: Stojka y Pivoň, 2003).

La última oleada migratoria de los grupos roma/gitanos de Eslovaquia a la República Checa ocurrió después de 1989. La migración continuó en los años noventa del siglo pasado. Como la República Federal Checa y Eslovaca fue dividida en 1993 y se formó la frontera entre dos estados nuevamente establecidos —la República Checa y la República Eslovaca—, la migración después de esta fecha ya no era un movimiento dentro de un Estado, sino a través de la nueva frontera. A diferencia de los dos movimientos precedentes, esta oleada migratoria no era tan masiva como las dos oleadas precedentes: la de posguerra y la de los años setenta del siglo pasado. Durante las dos primeras oleadas migratorias, los grupos roma/gitanos se establecieron en Bohemia, y, en la última oleada, los grupos roma/gitanos ya estaban viviendo en las ciudades checas desde hacía un par de decenios, por lo tanto, se trataba solo de sus parientes, que por varias razones decidieron escoger la República Checa como lugar para su domicilio.

Lugares investigados y familias estudiadas

La determinación del objeto de investigación iba cambiando durante la investigación. Empezamos la investigación en el año 2000 en el asentamiento de Rukonov.[4] Al principio nuestra intención era realizar una investigación de una localidad, concretamente, de un asentamiento gitano, pero encontramos problemas por el carácter social fragmentado del asentamiento, de hecho, recordamos un número de situaciones en las que nuestra familia de acogida intentó evitar que visitásemos otras familias con las que no tenían relación y dijeron, por ejemplo: «No van», «no están en casa», «es una mala familia, no bebas café allí», etc. Poco a poco, nos dimos cuenta de que, manipulados por nuestra familia de acogida, visitamos más a menudo a sus parientes en otros asentamientos que a sus vecinos en el asentamiento original. Gracias a esta experiencia del campo, entendimos que un asentamiento gitano como una forma definida por el territorio no corresponde a ninguna forma social unida ni a una comunidad local gitana que se supone en general. Por esta razón, abandonamos nuestra intención original y nos dimos cuenta de que, dado que el asentamiento como unidad espacial definida no forma un entero social si no queremos decir una

4 Rukonov (se trata de un pseudónimo de la denominación de la aldea) está situado a unos 15 km al Oeste de Prešov. Realizamos la investigación sobre el terreno en un asentamiento gitano cercano. Más sobre el tema: Budilová-Jakoubek (2005a).

«comunidad», era necesario ajustar nuestro tema de investigación y concentrarlo en una unidad de investigación más significativa.

Nuestra unidad de investigación finalmente se define en términos de parentesco y por lazos de afinidad, porque esta unidad, a diferencia del asentamiento, funciona como una unidad social significativa; esta es la unidad de campo que hemos definido.

Nuestros informadores viven en varios asentamientos roma/gitanos eslovacos, incluido el asentamiento de Rukonov, y en varias ciudades checas. Están interconectados por una red compleja e intrincada de parentescos y lazos de afinidad (Budilová, 2006) y se socializan más dentro de este grupo intensivo que fuera de él, definiendo su identidad social primaria como miembros de este grupo de parentesco. El lugar donde viven no es en absoluto importante o relevante para nuestros informadores: la unidad social que estudiamos no corresponde a ningún lugar espacial definido. Lo que cuenta aquí no es el lugar, sino el parentesco. Estudiamos a un grupo de parentesco extenso, pero no localizado. Nuestro grupo de estudio no corresponde a ninguna localidad definida por un terreno; al contrario, funciona como una red no localizada, definida por las relaciones de parentesco entre sus miembros, sin que el lugar de domicilio juegue un papel importante para la percepción de la identidad de sus miembros. A nuestros informadores no les importa dónde están, sino con quién están, ellos mismos dicen: «Si la familia (quiere decir los familiares) está, pues estamos en casa allí». Esta red de parentesco se extiende en dos estados, por lo tanto, los miembros del grupo estudiado no están separados solo por una distancia geográfica, sino también por la frontera sociopolítica entre la República Checa y la República Eslovaca. Este hecho no juega ningún papel en su propia percepción ni en la vida diaria de los informadores. El grupo estudiado no es entonces solo translocal, sino también transnacional.

Cuando hablamos sobre nuestros informadores, a diferencia de cuando hablamos sobre los roma/gitanos en la República Checa por ejemplo, los llamamos *gitanos* y empleamos este término como traducción del *Cigáni* usado en eslovaco, que es la manera en la que nuestros informadores se llaman. Es interesante el hecho de que perciben la variante checa de la misma palabra, *Cikáni*, como peyorativa. Utilizan el término *roma* para ellos mismos solamente al hablar en romaní, pero como no hablan con nosotros en romaní, sino en eslovaco o checo, utilizamos el término que ellos mismos utilizan como traducción

para *roma*, que es *Cigáni*. La idea habitual de que los roma deciden y actúan como un grupo o una comunidad y eligen a un líder o representante[5] del grupo, que puede y tiene que hablar en nombre del grupo y decidir por el grupo, se ha revelado como falsa y etnocéntrica. Exactamente, esta falsa idea sobre la existencia de una comunidad local de los roma nos fuerza a buscar en distintos lugares las comunidades de los roma, escribir proyectos para apoyarlas o hacer investigaciones de los asentamientos de los roma. Las consecuencias de la idea mencionada son de carácter teórico-epistemológico y también práctico-político, ya que parcialmente influyen en las conclusiones (que se presuponen de antemano de esta manera) de varias investigaciones que tienen un impacto en las formulaciones de las políticas locales, del Estado y europeas que se refieren a los roma/gitanos.

Familias estudiadas y sus identidades

Al hablar de los propios modos de identificación de nuestros informadores, tocamos el problema de la identidad o de las identidades. Como ya hemos visto más arriba, nuestros informadores se llaman *Cigáni*, los *gitanos*, lo que para ellos no significa pertenecer a ninguna comunidad específica, sino más bien la cualidad específica de ser humanos. Son *gitanos*, porque son diferentes de los no gitanos, *gadžo*.[6] Pero esta diferencia, común con otra, incluso *gitanos sin relación*, no reúne a toda la gente que se consideran a sí mismos *gitanos*: no establece semejanzas importantes, solidaridad o aun identidad compartida entre ellos y otros clasificados como *roma* o *gitanos*. En este contexto, la distinción de Jenkins de categoría social y grupo parece ser la más apropiada (Jenkins, 1994, 1997). Nuestros informadores son *gitanos* o *roma* solo en el nivel de categoría social, categoría que es un agregado de gente definida como tal desde el exterior. Por otra parte, no son ni un grupo de personas que todas se consideran *roma* o *gitanos*, ni un grupo de personas con una interacción mutua y sentimiento de pertenencia y se forma desde el interior. Su identidad social primaria y más fuerte en el sentido de sentimiento de pertenencia a un grupo es la identidad

5 La existencia de este tipo de representante solía ser supuesta también en el pasado de una manera tradicional (*vajda, čhibalo, mujalo*), pero como prueban las investigaciones, se trataba siempre de una representación de parentesco, no la local (Horvátová, 1964: 85) y la persona en cuestión representaba una localidad solo si esta fue habitada por un solo grupo de parentesco.

6 *Gadžo* es un término utilizado por nuestros informadores para denominar a un no gitano.

del parentesco que, por supuesto, está conectada con su identidad como gitanos, como se describe anteriormente. El concepto de *parentesco* es cognaticio aquí: nuestros informadores consideran a cada persona relacionada con ellos por cualquier enlace cognaticio desde la tercera o cuarta generación de un pariente, desde el punto de vista de un ego adulto. Aparte de lazos cognaticios, las relaciones afines son muy importantes; debido a las bodas endogámicas repetidas, las generaciones relacionadas con ego a través de vínculos cognaticios y afines son a menudo las mismas. O, en otras palabras, los parientes están frecuentemente relacionados por una gran variedad de lazos cognaticios y afines (Budilová y Jakoubek, 2004).

Nuestros informadores pertenecen al grupo que se define en términos de parentesco mutuo y lazos afines, nombrados a partir de uno de sus antepasados comunes, Pervalo —un nombre gitano, el *Romano nav*, que significa 'panzudo'—. Por lo tanto, lo que queremos discutir aquí es la identidad del grupo cuyos miembros se definen ellos mismos como *Pervalovci*. Este grupo ahora comprende de seis a siete generaciones y, como mencionamos, sus miembros viven en las repúblicas checa y eslovaca. Casi todos los contactos sociales e interacciones de nuestros informadores ocurren dentro de su grupo de parentesco. Los miembros del grupo de parentesco comparten casi todas sus actividades diarias. La parte masculina del grupo trabajan todos juntos, sus miembros celebran banquetes y acontecimientos importantes de la familia juntos y pasan su tiempo libre juntos (Budilová y Jakoubek, 2006). Otro hecho importante es que los miembros de este grupo escogen a su pareja y se casan generalmente dentro de los límites de este grupo según la regla de endogamia.

Esta identidad basada en el parentesco está conectada con la identidad en un nivel más general como la identidad de los gitanos en la medida en que ser gitano significa compartir la importancia de la identidad basada en el parentesco, a su vez compartiendo el esfuerzo de minimizar contactos con los no parientes incluso los gitanos, más exactamente con los gitanos no parientes que se definen siendo parientes. Hemos visto esto al describir los cambios de nuestro tema de investigación: aunque los no parientes vivan puerta con puerta en una unidad espacial definida, no forman ni una unidad social ni cualquier comunidad local.

Localidad, migración, parentesco e identidad

De lo que hemos dicho se desprende claramente que algunos de nuestros informadores nacieron en el asentamiento original de Rukonov y han vivido allí toda su vida o se han trasladado a otro asentamiento gitano en Eslovaquia o a una ciudad checa. Otros nacieron en la República Checa o en la parte checa de Checoslovaquia y han vivido en lugares checos o se han movido a Eslovaquia a los asentamientos en los que vivían sus parientes. En muchos casos, estos movimientos no son a largo plazo ni permanentes. De hecho, los lugares donde viven nuestros informadores están cambiando continuamente. Por lo tanto, la identidad definida por el lugar de domicilio, por una aldea, una localidad o una región no está presente generalmente en lo que ellos tienen en cuenta para definir quiénes son.[7] Ninguno de nuestros informadores ha subrayado nunca cualquier sensación de pertenecer a cierto pueblo, lugar, región o estado importante en su vida.

Ahora vamos a observar más de cerca las oleadas migratorias particulares entre Eslovaquia y la República Checa, que ocurrieron durante los últimos sesenta años, desde el punto de vista del grupo de parentesco que estudiamos para ver cómo estas diversas oleadas migratorias afectaron al grupo de parentesco en sí mismo y al sentimiento de la identidad entre sus miembros y qué impacto tenían las relaciones de parentesco dentro del grupo en su movimiento migratorio.

Primera oleada: desde 1945 hasta los años sesenta del siglo xx

En este periodo, las primeras personas de la muestra de población estudiada llegaron del asentamiento gitano eslovaco situado cerca de Rukonov, una ciudad pequeña checa de Český Štajnov.[8] No carece de significación simbólica que

7 Para demostrarlo, podemos mencionar nuestra experiencia al pasar con nuestros informadores por el campo en Eslovaquia del Este. Muchas veces pasamos alrededor del castillo de Spišský Hrad, uno de los monumentos más grandes de la Edad Media de Europa central. Nuestros informadores no se dan cuenta de la presencia del castillo, como si su silueta inmensa en el paisaje no existiera. Por otra parte, se orientan muy bien en lo que se refiere a los lugares donde viven sus parientes en la región. Se fijan en la existencia del castillo en el momento en que uno de sus parientes compra el aparcamiento debajo del castillo y empieza a ganar dinero de esta manera. Pasamos entonces por el mismo paisaje, no obstante, cada uno con otro mapa mental.

8 La denominación de la localidad es un pseudónimo.

la primera persona en llegar fuera Adán. Él desempeñó servicios en el ejército en una ciudad de Bohemia septentrional y le fue ofrecido posteriormente un trabajo en una granja colectiva en Český Štajnov. Con la condición de firmar un contrato por veinte años, aquí le ofrecieron una casa. Él llegó con su esposa y dos niños y permaneció en la República Checa para siempre. El establecimiento de Adán en Český Štajnov transcurrió al mismo tiempo que el traslado del hermano menor de Adán, Martin, que llegó con su esposa y sus dos primeros hijos poco tiempo después de Adán. Los otros cinco hijos de Martin nacieron ya aquí. Igual que Adán y en cooperación con él, Martin firmó un contrato similar con la granja colectiva, también consiguió una casa y permaneció allí. Los dos hijos mayores de Martin —los de su primera boda—, encontraron un trabajo en Ústí nad Labem, República Checa, y se casaron y establecieron allí. Una vez la familia nuclear de Martin fue establecida en Český Štajnov, en su casa comenzaron a recibir a un número de parientes no solo de su asentamiento eslovaco original en Rukonov, sino también de otros asentamientos gitanos eslovacos en los que vivían sus parientes.[9] Y la migración continuó. Algunos de sus parientes masculinos intentaron encontrar un trabajo en la República Checa, pero vivieron solamente por algún tiempo con Martin y, entonces, la falta de dinero y algunas relaciones extraconyugales que establecieron allí, los obligaron a volver. Sus tentativas de permanecer fracasaron porque no establecieron a sus familias allí. Otros parientes de Adán y de Martin de Rukonov tuvieron más éxito y se establecieron en Ústí nad Labem con sus familias. Más adelante, cuando crecieron, los hijos mayores de Adán llegaron de Český Štajnov y se casaron con los hijos de sus parientes establecidos en Ústí nad Labem.

Segunda oleada: desde los años setenta hasta los años ochenta del siglo XX

Desde los años setenta tuvieron lugar movimientos de roma/gitanos organizados por el Estado de forma masiva desde Eslovaquia hasta las zonas fronterizas checas. Desde la posguerra, aparte de la familia de Adán y de Martin, solamente otra familia roma/gitana sin relación de otra parte de Eslovaquia vivió en Český Štajnov. En este periodo, otras familias roma/gitanas sin re-

9 Entre estos asentamientos pertenecen, por ejemplo, Víťaz (Dolina), Žehra, Spišské Podhradie, Dobrá Voľa y otros.

lación fueron de Eslovaquia a Český Štajnov. El grupo de parentesco gitano que estudiamos no tomó este hecho en consideración, no guardaron ningún contacto social significativo con los miembros de estos grupos ni contrajeron matrimonios con ellos. Desde los años setenta, Adán, Martin y sus parientes se establecieron ya como familias en dos ciudades checas, Český Štajnov y Ústí nad Labem, manteniendo un estrecho contacto entre ellos y con la parte eslovaca de la familia. Varias otras familias relacionadas de Rukonov, de Žehra y de Víťaz aprovecharon para entonces la ayuda financiera del gobierno y se trasladaron desde Eslovaquia a Český Štajnov o a Ústí nad Labem. Eligieron estos lugares porque podrían hacer uso de la ayuda del gobierno y de sus parientes. Entre los lugares checos, Český Štajnov y Ústí nad Labem, donde vivieron los miembros de la muestra estudiada de la población, el intercambio de habitantes continuó. El grupo de parentesco estudiado mantuvo bodas endógamas dentro de sus límites, aunque algunos de sus componentes, por ejemplo, familias nucleares de Český Štajnov, vivieron por entonces durante varias décadas en gran proximidad a otros grupos roma/gitanos sin relación. En este periodo, la migración tomó la forma de modelos establecidos entre diferentes partes o segmentos del mismo grupo de parentesco. Las familias nucleares completas a veces emigraron de cualquier manera, otras veces solo emigraron individuos. En este periodo, la migración apareció por primera vez en la dirección contraria, de la República Checa a Eslovaquia de Rukonov. Una razón frecuente de este tipo de migración era la boda —como mencionamos, el grupo de parentesco era todavía endogámico en ese momento—. Sin embargo, toda la gente que emigraba tenía cierto grado de certeza porque emigraban a lugares en los que ya vivían algunos miembros de su grupo de parentesco.

Tercera oleada: después de 1989

Las migraciones de los miembros del grupo de parentesco estudiado después de 1989 son diferentes a las anteriores en un aspecto importante. A diferencia de las oleadas migratorias anteriores, cuando a menudo se desplazaban familias nucleares completas, esta última oleada migratoria era insignificante en número: se trató sobre todo de individuos. No obstante, de acuerdo con los movimientos migratorios precedentes, estas migraciones siempre están totalmente en sintonía con las líneas de grupos de parentesco. En este tiempo no

llegó ningún grupo nuevo que no tuviera relación con los grupos ya establecidos. Las familias nucleares establecidas en ambas repúblicas continuaron con el índice normal de migración entre las localidades checas y las eslovacas. Con frecuencia, especialmente a partir del año 1993, después de la división de Checoslovaquia en dos estados independientes, los motivos para estas migraciones eran generalmente bodas, a veces la «migración» era solamente una cuestión de legalizar una estancia a largo plazo. Después continuó una migración permanente entre ambos estados y entre las localidades dentro de los dos estados, la migración sigue hasta la actualidad.

Un nuevo motivo apareció en este periodo de transición bajo la forma de migración de trabajo. Hasta 1989 no había habido escasez de trabajo, debido a la política comunista de obligatorio y pleno empleo, pero a partir de los años noventa del siglo pasado la situación cambió y la situación económica de los roma/gitanos empeoró, especialmente en las regiones del Este de Eslovaquia. Los miembros eslovacos del grupo de parentesco comenzaron a utilizar sus redes de parentesco para encontrar un trabajo en la República Checa. En este tipo de migración se trata tanto de estancias a corto plazo, denominadas *týždňovky* ('las semanales') que conciernen los hombres unidos por lazos de parentesco mutuo, como de contratos de trabajo a largo plazo. En este caso, los grupos de trabajo residen en la República Checa durante varias semanas y después siguen, por ejemplo, diez días libres, que suelen pasarlos en su casa en Eslovaquia. Estas formas de migración laboral generalmente no terminan con una estancia a largo plazo ni con un establecimiento permanente en la República Checa. En el periodo después de 1989 no llegó ningún grupo gitano nuevo de parientes a las localidades mencionadas, por ejemplo, a Český Štajnov o a Ústí nad Labem. Todos los parientes ya se habían unido a uno de los grupos o formaban parte de uno de los grupos desde antes.

Conclusiones

En las páginas precedentes estudiamos a los roma/gitanos desde una perspectiva transnacional. Ya en el prólogo mencionamos que este tipo de esfuerzo no carece de precedentes. A pesar de esto, nuestros resultados no concuerdan con las conclusiones de la mayoría de los estudios dedicados a este tema. La razón principal de la discordancia es la perspectiva elegida y el objeto de interés. Los

trabajos existentes presentan a los roma/gitanos y su actuación en bloque con el actor correspondiente transnacional, que es en los casos típicos una comunidad roma europea o incluso mundial, eventualmente una diáspora roma; en cambio, nuestro estudio se basó en una microperspectiva en la que elegimos como unidad de estudio un grupo de parentesco roma/gitano concreto. Aunque fuera posible aceptar las perspectivas mencionadas y las conclusiones respectivas como alternativas o complementarias, es necesario añadir que, en el caso de nuestros informadores, la única unidad capaz de tomar una decisión o de actuar, aceptada por los informadores como suya o como «el grupo de nosotros» (Třeštík, 1968: 38), corresponde a una formación de parientes cuya identidad se está construyendo en un plano básico que se forma en oposición a otros grupos roma/gitanos no parientes pero que se determinan desde luego como grupos parientes. A pesar de que nuestros informadores se dan cuenta de que comparten la identidad roma/gitana con cierta categoría de personas, con otros roma/gitanos, lo que ellos mismos consideran como definición de esta categoría es el hecho de compartir el nivel o el código de diferencia, entonces concuerdan en qué consiste el principio de diferenciarse: las oposiciones respectivas siguen una línea de parentesco. A nivel general, podemos decir, de acuerdo con H. Eidheim (Eidheim, 1969), que la dicotomización de los grupos en cuestión es mutuamente complementaria. La existencia de un marco cultural compartido del proceso de dicotomización y de complementación no lleva consigo una existencia de un grupo étnico, por ejemplo, o de una comunidad. En este aspecto es posible considerar nuestro estudio como una crítica de los trabajos mencionados para los que la existencia de este tipo de grupo representa (no solo) un punto de partida conceptual.

Más de la mitad de nuestros informadores nacieron en Checoslovaquia y presenciaron la aparición de los dos estados independientes, de la República Checa y de Eslovaquia. El grupo de parentesco gitano descrito se dividió a lo largo de la frontera entre los dos estados, pero el grupo continuó existiendo sin cambios significativos. Al contrario de lo que cabría esperar, la caída del comunismo, la división de la antigua Checoslovaquia y los cambios sociales y económicos subsiguientes no tuvieron casi ningún efecto sobre el sentimiento de pertenencia en nuestros informadores. Es decir, nuestros informadores, de todas las generaciones e independientemente del idioma, comparten la identi-

dad del grupo de parentesco que vive en dos estados diferentes y los contactos sociales dentro del grupo no cambiaron.

En la primera oleada de migración, de 1945 a 1960, cuando los primeros migrantes de nuestro grupo llegaron de Eslovaquia a las zonas fronterizas checas, la migración dividió a veces a las familias y fue en algunos casos contra los intereses del grupo de parentesco entero gobernado por el imperativo de que los parientes deben permanecer juntos. No todos los individuos que probaron suerte en la República Checa tuvieron éxito, y solamente los que establecieron a sus familias allí y los que no desbarataron los intereses de la familia o del grupo más amplio de parientes tuvieron éxito a largo plazo. La oleada migratoria subsiguiente era mucho más fácil para las familias nucleares y para los individuos, puesto que tenían la ventaja de los parientes que vivían en lugares checos. Esta oleada en los años setenta y los años ochenta era la más grande y la que tuvo más éxito. El contacto dentro del grupo de parentesco todavía se mantuvo, y el grupo también mantuvo una endogamia estricta aunque no dentro del mismo lugar. La intensidad de la migración en los años noventa no era tan fuerte como la anterior y se limita casi solamente a los individuos referidos. Las bodas endogámicas todavía prevalecían, pero en ambos lugares checos aparecieron las primeras bodas con los miembros de los grupos gitanos sin parentesco del mismo lugar. Lo que es interesante de estas bodas no es el hecho de que ocurrieran, sino que seguían prevaleciendo tan tarde, después de sesenta años de convivencia dentro de una localidad. Hay que subrayar que estas nuevas relaciones entre los grupos gitanos de parentesco mutuamente ajenos hasta ese periodo, que vivían en la misma localidad, no se formaban entre todos los grupos de este tipo, sino que se formaban siempre alianzas escogidas con mucho cuidado. La solidaridad y la frecuencia del contacto entre ambos lugares checos fueron intensificadas. El contacto entre las partes checas y eslovacas del grupo de parentescos fue debilitado en algunos casos, porque algunos de los parientes eslovacos se empobrecieron y perdieron la capacidad de guardar el contacto social rico con los parientes que vivían en lugares lejanos.

Consideremos que las tentativas duraderas del gobierno de crear una identidad checoslovaca, o incluso una nación checoslovaca,[10] que comenzaron en 1918 con la Checoslovaquia emergente, fueron interrumpidas luego por varios

10 En cuanto a la idea del checoslovaquismo de los principios del siglo xx véase por ej. Pražák 1925 en general y en un contexto Rychlík 1997, 1998.

años por la Segunda Guerra Mundial, y fueron intensificadas en el estado socialista de la posguerra durante cuatro décadas. La identidad habitual basada en el territorio fue incentivada, entre otros factores, por el apoyo del establecimiento de familias checo-eslovacas mezcladas. Esto se lograba supuestamente, por ejemplo, enviando a muchachos jóvenes de la República Checa para su servicio militar a Eslovaquia y viceversa, bajo la presunción de que encontrarían esposas allí. Este esfuerzo nunca tuvo éxito, como los demógrafos señalan a menudo, dado el porcentaje bajo de bodas mixtas de checos y eslovacos. Con la división de las dos repúblicas, oficialmente de la República Federal Checa y Eslovaca, en 1993, se abandonaron y olvidaron estos esfuerzos. Sin embargo, hay grupos que no estaban, quizá intencionalmente, afectados por estas intervenciones de Estado a largo plazo. Uno de ellos es el grupo que acabamos de describir. Ni la identidad basada en el lugar ni en el estado era, ni es, importante para ellos; su mundo se caracteriza por la tensión fuerte de la identidad del parentesco. La formación de su grupo de parentesco checoslovaco fue retrasada, y terminó solo después de la división de Checoslovaquia. Sin embargo, pueden ser vistos, tomando en consideración el nivel de contacto social (inter) estatal o transnacional dentro del cual funciona, o fue forzado a funcionar, el grupo de parentesco, como cierta clase de los últimos *checoslovacos*[11] del pasado.

11 Usando esta expresión relativamente metafórica no queremos de ninguna manera poner en duda la *identidad* checoslovaca que profesan muchos ciudadanos de la antigua Checoslovaquia hasta la actualidad y habitualmente con cierta nostalgia. Al contrario, los miembros del grupo observado no se sienten como checoslovacos ni a nivel de la identidad ni se declaran ellos mismos así. No obstante, lo que vemos como fundamental y lo que quisimos demostrar en este artículo es que en oposición a los sentimientos, a las declaraciones o a los programas políticos del checoslovaquismo, los miembros del grupo realmente *actúan* y *existen* como checoslovacos al nivel de las prácticas diarias.

Bibliografía

Armstrong, J. A. (1976), «Mobilized and Proletarian Diasporas», The American Political Science Review, 70 (2), 393-408.

Bell, C. & Newby, H. (1973), *Community Studies. An Introduction to the Sociology of the Local Community*, London, George Allen and Unwin.

Brandes, D. (2001), *Der Weg zur Vertreibung 1938-1945. Pläne und Entscheidungen zum „Transfer" der Deutschen aus der Tschechoslowakei und aus Polen*, München, Oldenbourg.

Bořkovcová, M. (2004), «Romský etnolekt češtiny» [El etnolecto roma de la lengua checa], in Jakoubek, M. & Hirt, T. (eds.), *Romové - kulturologické etudy [The Roma - culturological studies]*, Plzeň, Čeněk, 292-308.

Budilová, L. (2006), «Cigánská příbuzenská skupina: antropologická perspektiva» [Un grupo de parentesco gitano: una perspectiva antropológica], in Mareš, P. & Hofírek, O. (eds.), *Sociální reprodukce a integrace: ideály a meze [Las reproducciones sociales y la integración: los ideales y los límites]*, Brno, Masarykova univerzita, 203-224.

Budilová, L. & Jakoubek, M. (2006), «Dva životy / Duj dživipena» [Dos vidas / Duj dživipena], in Lenk, L.; Svoboda, M.; Jakoubek, M.; Kučerová, K. (eds.), *Argonauti za obzorem západu. Sborník textů z 1. mezinárodní konference AntropoWebu, Plzeň 4. - 5. 11. 2005.* [Los argonautas detrás del horizonte del Oeste. Las Actas de la Conferencia de AntropoWeb de Plzen organizada del 4 al 5 de noviembre de 2005], Plzeň, Nakladatelství a vydavatelství Vlasty Králové, 96-106.

Budilová, L. & Jakoubek, M. (2006), «Kinship, social organization and genealogical manipulations in Gypsy "osadas" in Eastern Slovakia», *Romani Studies* 5, 16 (1), 63-82.

Budilová, L. & Jakoubek, M. (2005a), «Historicko-etnografický náčrt romské osady u obce Rukonov» [Esbozo histórico y etnográfico de una población de los roma en las cercanías de la aldea de Rukonov], *Lidé města* 1/2005 (14), 75-100.

Budilová, L. & Jakoubek, M. (2005b), «Ritual impurity and kinship in Gypsy osada in Eastern Slovakia», *Romani Studies* 5, 15 (1), 1-29.

Budilová, L. & Jakoubek, M. (2004), «Příbuzenství v romské osadě» [The kinship in a Roma settlement], in Jakoubek, M. & Hirt, T. (eds.) *Romové -*

kulturologické etudy [The Roma - culturological studies], Plzeň, Nakladatelství Čeněk, 9-64.

Crow, G. & Allan, G. (1994), *Community life. An Introduction to Local Social Relations*, New York, Harvester-Wheatsheaf.

Davidová, E. (2000), «Poválečný vývoj a osudy Romů v letech 1945-1989» [El desarrollo en la época de posguerra y los destinos de los roma en los años 1945-1989], in Černobílý život *[La vida en blanco y negro]*, Praha, Gallery. 67-78.

Eidheim, H. (1969), «When ethnic identity is a social stigma», in Barth F. (eds.) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Oslo, Universitetsforlaget, 39-57.

Haišman, T. (1999), «Romové v Československu v letech 1945-1967. Vývoj institucionálního zájmu a jeho dopady» [Los roma en Checoslovaquia en los años 1945-1967. El desarrollo del interés institucional y sus consecuencias], in *Romové v České republice (1945-1998) [Los roma en la República Checa (1954-1998)]*, Praha, Socioklub, 137-183.

Hanzal, J. (2004), *Cikáni na Moravě v 15. až 18. století. Dějiny etnika na okraji společnosti [Los gitanos en Moravia en los siglos xv-xviii. La historia de un étnico en el margen de la sociedad]*, Praha, Nakladatelství Lidové noviny.

Hirt, T. (2004), «Romská etnická komunita jako politický projekt: kritická reflexe» [Una comunidad étnica roma como un proyecto político – una reflexión crítica], in Jakoubek, M. & Hirt, T. (eds.), *Romové – kulturologické etudy [The Roma - culturological studies]*, Plzeň, Nakladatelství Čeněk, 72-91.

Horváthová, E. (1964), *Cigáni na Slovensku [Los gitanos en Eslovaquia]*, Bratislava, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.

Horváthová, J. (2002), *Kapitoly z dějin Romů [Los capítulos de la historia de los roma]*, Praha, Společnost Člověk v tísni, společnost při ČT, o.p.s. v nakladatelství Lidové noviny.

Hübschmannová, M. (ed.) (2006), *Po Židoch Cigáni. Svědectví Romů ze Slovenska 1939-1945. I. díl (1939 - srpen 1944) [Después de los judíos los gitanos. El testimonio de los roma de Eslovaquia 1939-1945. Tomo I (1939 – agosto de 1944)]*, Praha, Triáda.

Jakoubek, M. (2004), *Romové: konec (ne)jednoho mýtu*, Praha, Socioklub.

Jakoubek, M. & Hirt, T. (eds.) (2004), *Romové: kulturologické etudy. Etnopolitika, příbuzenství a sociální organizace [Los roma: los estudios culturológicos. Etnopolítica, parentesco y organización social]*, Plzeň, Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk.

Jenkins, R. (1994), «Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power», *Ethnic and Racial Studies*, 17 (2), 197-223.

Jenkins, J. (1997), *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*, London, Sage.

Krištof, R. (2003), *Závěrečná zpráva k projektu Analýza soudobé migrace a usazování příslušníků romských komunit ze Slovenské republiky na území České republiky (č.j. OAMP-948/2003) [El informe final del proyecto Análisis de la migración contemporánea y el establecimiento de los miembros de las comunidades roma de la República Eslovaca en el territorio de la República Checa]*, Praha. IOM Mezinárodní organizace pro migraci. [En línea] Disponible en: <http://aa.ecn.cz/img_upload/ea85d6c87301f0a7507b0e8d7b873b63/analyza_migrace_rom.pdf> [Consulta: 18 de mayo de 2014].

Lípa, J. (1965), *Cikánština v jazykovém prostředí slovenském a českém: k otázkám starých a novějších složek v její gramatice a lexiku [La lengua gitana en el ambiente lingüístico eslovaco y checo: las cuestiones de los rasgos antiguos y nuevos en su gramática y léxico]*, Praha, ČSAV.

Lípa, J. (1990), The Fate of Gypsies in Czechoslovakia under Nazi domination, in Berenbaum, M. (ed.), *A Mosaic of Victims: Non-Jews Persecuted and Murdered by the Nazis*, New York-London, 207-215.

Mann, A., B. (2001), *Romský dějepis [Historia de los roma]*, Praha, Fortuna.

Nečas, C. (1981), *Nad osudem českých a slovenských Cikánů v letech 1939-1945 [Sobre el destino de los gitanos checos y eslovacos en los años 1939-1945]*, Brno. Univerzita J.E. Purkyně v Brně.

Nečas, C. (1999), *Romové v České republice včera a dnes [Los roma en la República Checa ayer y hoy en día]*, Olomouc, Univerzita Palackého.

Nečas, C. (2000), *The Holocaust of the Czech Roma*, Praha, Prostor.

Nosková, H. & Váchová, J. (2000), *Reemigrace Čechů a Slováků z Jugoslávie, Rumunska a Bulharska (1945-1954) [La reemigración de los checos y de los eslovacos de Yugoslavia, Rumania y Bulgaria (1945-1954)]*, Praha. Ústav pro soudobé dějiny AVČR.

Pape, M. (1997), *A nikdo vám nebude věřit: Dokument o koncentračním táboře Lety u Písku [Y nadie os creerá: Documentación sobre el campo de concentración de Lety u Písku]*, Praha, Nakladatelství G plus G.

Pavelčíková, N. (2004), *Romové v českých zemích v letech 1945-1989 [Los roma en los países checos en los años 1945-1989]*, Praha, Úřad dokumentace a vyšetřování zločinů komunismu.

Pogány, I. (2008), «Přijímání ustavující se národní identity: Romové střední a východní Evropy» [La aceptación de la identidad nacional surgente: los roma de la Europa central y oriental], in Jakoubek, M. (ed.) *Etnicita a Cikáni [La etnicidad y los gitanos]*, Praha, Triton.

Pražák, A. (1925), Československý národ *[La nación checoslovaca]*, Bratislava, Academia.

Rychlík, J. (1997), Češi a Slováci ve 20. století. Česko-slovenské vztahy 1914-*1945 [Los checos y los eslovacos en el siglo xx. Las relaciones checo-eslovacas 1914-1945]*, Bratislava, Academic Electronic Press.

Rychlík, J. (1998), Češi a Slováci ve 20. století. Česko-slovenské vztahy 1945-*1992 [Los checos y los eslovacos en el siglo xx. Las relaciones checo-eslovacas 1945-1992]*, Bratislava, Academic Electronic Press.

Safran, W. (1991), «Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return», *Diaspora*, 1, 83-99.

Sheffer, G. (1995), «The Emergence of New Ethno-National Diasporas», *Migration*, 28, 5-28.

Staněk, T. (1991), Odsun Němců z Československa 1945-1947 *[El desalojo de los alemanes de Checoslovaquia 1945-1947]*, Praha, Academia - Naše vojsko.

Stojka, P. & Pivoň, R. (2003), *Náš život/Amáro trajo [Nuestra vida/Amáro trajo]*, Bratislava, SD studio.

Šiklová, J. (2002), *Romové a Charta 77 [Los roma y la Carta 77]*, [en línea] Disponible en: <http://romove.radio.cz/cz/clanek/18211> [Consulta: 18 de mayo de 2014].

Třeštík, D. (1968), «Věk zlatý a železný» [La Edad de Oro y del Hierro], in Graus, F. (ed.) *Naše živá a mrtvá minulost, 8 esejí o českých dějinách [Nuestro pasado vivo y muerto, 8 ensayos sobre la historia checa]*, Praha, Svoboda. 26-43.

Vaculík, J. (1984), «K reemigraci a usídlování volyňských Čechů v letech 1945-1947» [Sobre la reemigración y el establecimiento de los Checos de Volyne en los años 1945-1947], Český lid, 71 (3), 167-177.

Vaculík, J. (1993), *Reemigrace zahraničních Čechů a Slováků v letech 1945-1950 [La reemigración de los Checos y Eslovacos extranjeros en los años 1945-1950]*, Brno, UTGM.

Van Baar, H. (2008), «The Way out of Amnesia? Europeanization and the Recognition of the Roma's Past and Present. Third Text», *Critical Perspectives on Contemporary Art and Culture*, 22 (3), 373-385.

Vagačová, I. & Fotta M. (2006), *Rómovia a druhá svetová vojna. Čítanka [Los roma y la Segunda Guerra Mundial. Libro de lectura]*, Bratislava, Nadácia Milana Šimečku.

COL·LABORACIONS

Diferencias y racismos: posibilidades y derivaciones de los etnocentrismos actuales

Eduardo L. Menéndez
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores
en Antropología Social (CIESAS)
emenendez1@yahoo.com.mx

Resumen: Este texto trata básicamente dos problemáticas complementarias: una referida al racismo y otra en la que desarrollo críticas a corrientes teóricas generadas entre 1970 y 1990. En el caso del racismo, si bien consideramos que es previo al desarrollo del capitalismo, sostenemos que ha constituido hasta la actualidad una de las principales estrategias de exclusión, subordinación y hegemonía del sistema capitalista, inclusive durante el periodo neoliberal. Subrayamos la continuidad etnocentrismo/racismo, dado que en determinadas situaciones los etnocentrismos inherentes a toda sociedad pueden derivar hacia distintas formas de racismo. Correlativamente, sostenemos que las corrientes teóricas señaladas se caracterizan no solo por ignorar el racismo, sino por su relativismo, ahistoricismo y presentismo, y que estas pueden ser usadas por las políticas neoliberales a través del papel dado a las diferencias, por la escasa referencia o directamente desinterés por las desigualdades socioeconómicas, así como por su negación de la problemática de la verdad.

Palabras clave: racismo, etnocentrismo, teoría antropológica, capitalismo

Abstract: This text basically addresses two complementary issues: one is racism and the other is a criticism of theoretical trends generated between 1970 and 1990. In the case of racism, which we consider to have been in existence before the development of capitalism, we argue that, to date, it has been one of the principal strategies of exclusion, subordination and hegemony, even during the neoliberal period. We place particular emphasis on the ethnocentrism/racism continuity, because in some situations the ethnocentrism inherent in all societies can lead to various forms of racism. We also argue that the theoretical currents mentioned here not only ignore racism, but are ethnocentric, a-historic and characterized by 'presentism'. These features can be used by neoliberal policies to give role to differences, to make a rare reference or even express indifference towards inequalities, and to deny problems of truth.

Keywords: Racism, ethnocentrism, anthropological theory, capitalism

Hay una serie de problemáticas que me han preocupado persistentemente, y no solo a través de mis estudios y reflexiones, pero que las he vivido y sigo viviéndolas cotidianamente, frecuentemente de forma inesperada, aunque la mayoría de las veces puedo presuponer que en algún momento van a aparecer. Así, por ejemplo, el racismo normalizado ha constituido uno de los ejes constantes de mis preocupaciones, tanto por su persistencia como porque, pese a todas las demostraciones y evidencias científicas que lo han cuestionado, sigue operando en los más diferentes contextos, lo que —junto con otras problemáticas— me ha hecho plantearme recurrentemente el papel del quehacer científico. Es decir, ¿qué pueden hacer tanto las ciencias biológicas como las ciencias sociales, si, pese a demostrar hasta el cansancio que ningún racismo tiene base científica, dichos racismos siguen existiendo como parte de la vida cotidiana, a veces, solo como discriminación xenofóbica, y otras, a través de agresiones físicas que pueden concluir en masacres?[1]

Tal vez una de las posibles explicaciones radique en el papel contradictorio que tanto las ciencias llamadas *duras* como las antropológicas han tenido respecto al racismo, ya que simultáneamente lo han cuestionado, pero también lo han fundamentado en una historia más o menos interminable que llega hasta la actualidad. Pero quizás también tenga que ver con la vida cotidiana de los intelectuales —y, por supuesto, de otros actores sociales— que cuestionan el racismo a nivel de discurso, y lo practican a nivel de sus formas de vida.

Hace más de veinte años, un director del Instituto Gramsci de Italia llegó a México para impartir conferencias y participar en mesas redondas en el CIESAS-DF. Participé en una de esas mesas redondas junto con él y con otros intelectuales asumidos todos como gramscianos. Después de una mañana de conferencias individuales y colectivas, fuimos a comer a un restaurante. Durante la comida, el director del Instituto Gramsci me preguntó si yo era de familia italiana; cuando le dije que sí, ya que mis abuelos maternos eran calabreses, espontáneamente dijo en italiano *gente bruta* (gente fea), lo que me hizo recordar una película protagonizada por Nino Manfredi sobre los pobres, malos y

1 Este texto está básicamente desarrollado y pensado a partir de nuestros análisis sobre procesos de salud/enfermedad/atención-prevención observados en México y otros países latinoamericanos, aun cuando la información presentada refiere muy escasamente a dichos procesos. Pero fueron estos los que nos posibilitaron observar varios de los aspectos que analizamos, dado que compartimos las ideas de varios gramscianos italianos de los sesenta y setenta respecto de que los procesos de s/e/a-p constituyen algunos de los «principales espías» de las contradicciones no solo del capitalismo y de otros sistemas sociales, sino también de los que analizamos dichas contradicciones.

feos marginales urbanos del sur de Italia, es decir, sobre «la cuestión meridional», como diría Gramsci, pero, sobre todo, me hizo reflexionar sobre la brutal distancia que existe entre lo que escribimos y lo que hacemos. Lo grave, o tal vez miserablemente paradójico, es que el racismo inconsciente emergía en las opiniones del director de un instituto que tenía como uno de sus objetivos el estudio del papel de las clases subalternas en términos de hegemonía/contrahegemonía y no solo de subalternidad; clases subalternas del sur de Italia —los llamados *terrone* de la Calabria Saudita o de la Basilicata— que justamente fueron racializadas históricamente por gran parte de los italianos.

En abril de 1976, debido al golpe militar ocurrido en Argentina, decidí exiliarme en México, país que elegí por varias razones: la primera, porque quería permanecer en América Latina, y la segunda, porque México era el país latinoamericano con mayor desarrollo de nuestra disciplina. Pero, además, elegí México debido a que, a través de lecturas antropológicas y no antropológicas, emergían ciertas imágenes como la virgen morena de Guadalupe, la iconografía de la revolución mexicana y, en especial, del zapatismo, así como la existencia de Juárez como primer presidente de origen indígena, que me llevaron a pensar que México era un país exento de racismo.

En el año de mi arribo a México y en los tres años siguientes coordiné una serie de modestos estudios sobre medios de comunicación masiva y procesos de salud/enfermedad/atención-prevención. Lo más relevante que surgió en dichos trabajos (Menéndez, 1982) es el racismo que evidenciaban los medios de comunicación masiva, dado que todas —y subrayo todas— las imágenes publicitarias referían a mujeres y a varones de piel blanca y cabello rubio, en un país donde la inmensa mayoría de la población tiene piel morena y cabello negro (Menéndez, 2001).

Como fui constatando en mi vida cotidiana, oficialmente no existe racismo en México, pero este aparece en las reuniones sociales, en los restaurantes, en la entrada a discotecas, así como en la relación entre médico y paciente y en la exclusión de niños indígenas en cierto tipo de escuelas. Pero lo interesante es que la negación oficial de la existencia de racismo se articula con una antropología que —como casi toda la antropología latinoamericana— se caracteriza por estudiar muy escasamente el racismo (Castellanos, 2000). En la mayoría de las etnografías que conozco dedicadas a describir los pueblos originarios, la cues-

tión racial no aparece, o, de aparecer, es solo mencionada, sin ser investigada,[2] lo que nuevamente me llevó a plantearme el papel no solo de los intelectuales, sino especialmente de los antropólogos.

Los principales aspectos del racismo

Por este y otros motivos, siempre me han preocupado cuestiones como el rol de los intelectuales y de los profesionales y, en particular, la cuestión del racismo científico. Así como también me siguen preocupando los usos ideológicos de conceptos y teorías, los «olvidos» y la ahistoricidad de los científicos duros y blandos que, como veremos más adelante, se expresa a través de producciones académicas, que aun cuestionando el etnocentrismo y hasta el racismo de los demás, lo hacen a partir de posiciones etnocéntricas.

Pero, además, en los últimos años he descubierto un hecho obvio: posiblemente la característica política e ideológica básica del sistema capitalista es su constante pragmatismo, y uno de sus principales mecanismos de exclusión y subordinación, pero también de hegemonía, lo constituye el racismo.

Y es por ello por lo que, desde esta y desde otras problemáticas, considero que el pragmatismo y los diversos racismos constituyen dos de las principales estrategias que han asegurado, por ahora, la continuidad/discontinuidad del capitalismo. Si bien la mayoría de las estrategias han sido reiteradamente analizadas, considero que no se ha reconocido el papel de las señaladas en asegurar la continuidad capitalista, sobre todo, en su fase neoliberal. Tanto el fenomenal pragmatismo de los líderes políticos, de los empresarios y de los intelectuales orgánicos del capitalismo (George, 2007), como la generación y uso de ideologías aparentemente no políticas, pero que son usadas como mecanismos sociales e ideológicos que pueden ser adaptados a diferentes procesos y sujetos sociales, como es el caso del racismo, han acompañado el desarrollo del capitalismo a través de toda su trayectoria.

Las múltiples variedades de racismo se convierten en imprescindibles para establecer no solo diferencias, sino inferioridades y superioridades no ocasionales, sino definitivas. Y, por eso, el racismo siempre está disponible cuando los sectores dominantes, y también ciertos sectores subalternos, necesitan ex-

2 Es notorio el número de investigaciones y seminarios que los antropólogos han dedicado al estudio del cuerpo, pero entre nosotros casi no existen trabajos sobre los cuerpos racializados.

cluir, inferiorizar o subordinar a otros, así como reforzar la propia identidad deteriorada o amenazada, como está ocurriendo actualmente en varios países europeos.

Posiblemente, los aspectos del racismo que más me han impactado son tres. En primer lugar, su permanencia hasta la actualidad a través de la construcción de acciones y de estereotipos estigmatizantes respecto de la población amerindia, de los afroamericanos, de los inmigrantes o de los judíos, que con pocas modificaciones son los mismos estereotipos que encontramos en el siglo XVI, a fines del siglo XIX y en la actualidad. Los racismos se caracterizan porque pueden emerger y ser utilizados para discriminar, explotar y hasta exterminar a sectores sociales muy distintos, aunque casi siempre pertenecientes a los sectores subalternos o a los caracterizados por su alta vulnerabilidad social.

Un segundo aspecto tiene que ver con la colaboración de muy diferentes actores sociales en el desarrollo, mantenimiento y uso de los racismos, incluido el papel de los propios racializados. Desde esta perspectiva, me sigue sorprendiendo cómo los propios estigmatizados hacen suyas las concepciones racistas que los estigmatizan. Me sigue impresionando no solo el mantenimiento de los mismos estereotipos, sino el papel que las víctimas cumplen en esa autodenigración, lo que constituye una de las máximas expresiones de las relaciones de hegemonía/subalternidad.

Y el tercer aspecto se refiere no solo a la negación de nuestros propios racismos, sino a la tendencia a pensar que el racismo siempre está en los otros; y así los latinoamericanos consideramos casi unánimemente que los Estados Unidos es un país racista, mientras que nosotros (latinoamericanos) no lo somos. Estereotipo que, por ejemplo, se expresa en las formas en que hacemos antropología, ya que gran parte de los trabajos antropológicos que conozco respecto de la migración de latinoamericanos a los Estados Unidos dan cuenta con minuciosidad de los problemas que los migrantes tienen en sus intentos de migrar y asentarse en los Estados Unidos, incluidas las acciones racistas y la legislación antimigratoria de dicho país. Esto, en gran medida, es correcto, pero dichas afirmaciones se hacen generalmente sin comparar con lo que en varios de nuestros países hacemos con los migrantes no solo de otros países, sino también con los propios migrantes nacionales.

En México se está desarrollando desde hace unos cuatro o cinco años un pequeño movimiento encabezado por el sacerdote católico Solalinde que trata

de concienciar a la población mexicana, y en particular al gobierno, sobre las formas en que son tratados los migrantes centroamericanos a su paso por México para llegar a los Estados Unidos.

La trayectoria migratoria incluye robos, violaciones sexuales, secuestros y asesinatos individuales y masivos de inmigrantes, generalmente realizados por grupos organizados. De hecho, esta problemática detonó hace pocos años, cuando se encontraron en el noreste de México varias fosas consideradas clandestinas con ochenta y cuatro cadáveres de migrantes torturados y asesinados.

Además, es decisivo asumir que todos los racismos obedecen a procesos culturales, sociales, económicos y políticos, por lo que no debemos confundir el uso de indicadores físicos y biológicos para racializar a grupos sociales y a sujetos, con que existen racismos de tipo biológico. Máxime cuando indicadores biológicos fueron aplicados por los españoles por lo menos desde el siglo XV a musulmanes —que no olvidemos siguen siendo *moros* para una parte de los españoles—, a judíos y, más tarde, a los indios americanos a través de la llamada *limpieza de sangre*. Que estos indicadores biológicos refirieran a concepciones religioso-políticas no niega que fueran utilizados para racializar con objetivos de dominación; así como el Reino Unido, los Estados Unidos, Suecia o Alemania utilizaron indicadores biológicos durante los siglos XIX y XX para explotar económicamente a ciertos sectores sociales, para esterilizar a otros o para exterminar por razones ideológico-políticas o científicas a ciertos grupos cuya vida «no merece ser vivida».

Por último, subrayo que desde una perspectiva antropológica los racismos no pueden ser separados de, por lo menos, algunos de los procesos que son observados en términos de etnocentrismo, pero también de relativismo cultural. Y no solo porque gran parte de los procesos etnocéntricos expresan clara o larvadamente tendencias racistas, sino porque todo relativismo puede constituirse o concluir en racismo. Etnocentrismo y relativismo son conceptualizaciones que, en última instancia, se resuelven no tanto en el plano de las interpretaciones teóricas o de los datos etnográficos, sino en términos de poder (Menéndez, 2010). Cuando los europeos, como analizan Said (1996) y otros autores (Abdel-Malek, 1963), inventaron durante el siglo XVIII el término Oriente, lo desarrollaron tanto en términos positivos como negativos a partir de criterios etnocéntricos; pero ocurre que tanto Said como las corrientes etnicistas y las decoloniales que utilizan negativamente el término Occidente también lo

hacen etnocéntricamente. Que dichos etnocentrismos concluyan o no en racismos dependerá de los procesos que se desarrollen y de las tácticas sociales que se utilicen.[3]

El supuesto de que solo Occidente y el capitalismo han generado y utilizado el racismo no solo es incorrecto, sino que es parte de dos juegos intelectuales: el que se da entre relativismo y etnocentrismo, que señalamos previamente, y los juegos teoricistas que practican las corrientes post, y especialmente las autodenominadas *decoloniales* y últimamente *postoccidentales*. Como todos sabemos, la esclavitud es un sistema de relaciones sociales, étnicas, económicas y de género utilizado por el capitalismo desde sus inicios hasta la actualidad. Pero este sistema es previo al capitalismo, y la esclavitud implica la existencia de sujetos inferiores y superiores; supone usar a los otros sujetos como cosas, y puede suponer la exterminación de los sujetos considerados esclavos. Una de las esclavitudes —o si se prefiere trabajo forzado— más antiguas, y que no vamos a tratar ahora, es la esclavitud de género expresada, sobre todo, a través de distintas formas de prostitución, que también siguen siendo utilizadas por el capitalismo, pero que también son previas a él.[4]

Por estos y por otros procesos, considero el racismo una de las ideologías más eficaces desarrollada y aplicada por varios sistemas, incluido el capitalismo, en sus diferentes fases y contextos; y ello es en gran medida porque, dada su diversidad, puede ajustarse a las variantes pragmáticas que necesitan aplicar las sociedades capitalistas. Es posiblemente la ideología que más ha contribuido a establecer los criterios de inferioridad y superioridad con que se categoriza a los diferentes sujetos sociales, constituyendo uno de los más persistentes mecanismos de hegemonía/subalternidad generado por las sociedades capitalistas

3 La psicología social norteamericana, especialmente en los cincuenta y sesenta, demostró que todo sujeto y grupo social genera estereotipos etnocéntricos como formas de orientación y acción básica en su vida cotidiana; es decir, constituyen procesos normales en el desarrollo individual y colectivo (Allport, 1962; Asch, 1964). Dichos estereotipos se reforzarán, se reducirán o se modificarán en las experiencias de sujetos y grupos, y dependerá de múltiples factores que dichos estereotipos etnocéntricos se apliquen en términos positivos o deriven hacia acciones negativas, incluidas las racistas. Estos tempranos aportes han sido confirmados y profundizados ulteriormente por el interaccionismo simbólico y por la teoría crítica de la desviación (Menéndez, 1979).

4 A finales de mayo de 2014, la Organización Internacional del Trabajo informó que el trabajo forzoso e ilegal genera al año 150.000 millones de dólares a nivel mundial. Casi dos tercios de esas ganancias (99.000 millones de dólares) proceden de la prostitución forzada, la cual constituye el principal rubro del trabajo forzoso mundial, especialmente en países asiáticos y, en segundo lugar, en las economías desarrolladas, incluyendo los países de la Unión Europea (La Jornada: 01/06/2014).

tanto en términos de clase social, como en términos de relaciones coloniales. Es posiblemente uno de los procesos que más ha contribuido a realizar y legitimar masacres como la generada por el nazismo alemán, pero subrayo que focalizar el racismo casi exclusivamente en la exterminación hitleriana puede conducir a que lo observemos como un problema excepcional, pese a que aplicamos y reproducimos el racismo constantemente a través de nuestros comportamientos diarios.

Considero que la mayoría de los racismos han sido normalizados en nuestras sociedades, y que se ejercen y se reproducen en la vida cotidiana a través de los procesos e instituciones más disímiles. Y así, por ejemplo, entre mediados de los setenta y mediados de los noventa se aplicó en la mayoría de los países latinoamericanos una política de planificación familiar que posibilitó la esterilización sin consentimiento de mujeres y, en mucho menor grado, de varones. Fue una política de estado que, sobre todo en ciertos países, operó especialmente sobre mujeres indígenas y afroamericanas. Y esta política se aplicó oficialmente a través de las secretarías y ministerios de salud, es decir, fue aplicada a través de criterios técnicos, profesionales y científicos, donde podemos constatar una vez más el papel de las ciencias y los profesionales biomédicos en acciones de tipo racista. Los países latinoamericanos en los que se aplicó sistemáticamente esta política a millones de mujeres (Menéndez, 2009) son Brasil, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Perú, Puerto Rico y República Dominicana, es decir, casi todos los países de América Central y Suramérica, y los pocos países que no aplicaron estas políticas fue porque tenían una baja tasa de natalidad y un escaso crecimiento demográfico.

El uso de las ciencias con objetivos racistas no reconocidos como tales forma parte del denominado *proceso de occidentalización*, proceso que, pese a la crisis económica y, según algunos autores, también crisis hegemónica, sigue expandiéndose y operando a través de aspectos no solo científicos, sino culturales y económicos. Como ya señalamos, el término Occidente ha sido propuesto en términos ideológicos por toda una serie de autores y tendencias etnicistas africanas, asiáticas y latinoamericanas que oponen esta categoría a categorías como Oriente —o como *negritud*— utilizada frecuentemente en términos racistas o etnocéntricos por el pensamiento occidental. La categoría Occidente manejada actualmente por las tendencias anticolonialistas refiere no solo al capitalismo

en términos económicos, sino sobre todo en términos culturales, implicando que toda una serie de lacras morales y sociales constituyen parte intrínseca del capitalismo como sistema cultural y no solo económico.

Pero ocurre que toda una serie de corrientes ideológicas y, en algunos casos, políticas que se han desarrollado desde la conclusión de la denominada Segunda Guerra Mundial hasta la actualidad han saturado de contenidos racistas sus críticas al capitalismo y al occidente blanco. Y esto lo podemos observar en las propuestas y acciones del denominado *poder negro* en los Estados Unidos en la década de los cincuenta; así como en determinadas propuestas indianistas y etnicistas como las de Fausto Reinaga (1974, 1978, 1982) para Bolivia entre los cuarenta y los noventa. Si bien podemos entender dichas propuestas como respuestas y estrategias descolonizadoras, estas no solo adquieren caracteres racistas, sino que generan lecturas distorsionadas del desarrollo capitalista.

Y así, por ejemplo, me sorprenden las expectativas colocadas en la actual China y en los países del denominado BRICS,[5] como si estuvieran modificando las estructuras y objetivos capitalistas dominantes, cuando lo que están impulsando —pese a que la mayoría no son occidentales— son formas tradicionales de capitalismo, que en el caso de China constituye un capitalismo de estado, mientras algunos de los otros juegan a la oscilación entre liberalismo y mercantilismo con ciertas dosis de neokeynesianismo. Pareciera que dichas interpretaciones consideraran que, si el capitalismo estuviera en manos de culturas no occidentales, tendría la posibilidad de ser orientado hacia otras formas morales de explotación y dominación.

Por supuesto, no niego las ventajas económico-políticas coyunturales que los BRICS pueden generar, inclusive para varios países latinoamericanos, pero en la medida en que también reparemos en las consecuencias socioambientales negativas de las actividades económicas extractivas que impulsan varios de esos países y asumamos que varios de los miembros de los BRICS se caracterizan por ser algunos de los países que a nivel mundial tienen las más fuertes desigualdades socioeconómicas y los gobiernos más corruptos o dictatoriales.

Ahora bien, las expectativas colocadas en los BRICS podrían ser consideradas como una astucia más del capitalismo, cuando lo que expresa es, sobre todo, su fenomenal pragmatismo. Pragmatismo a través del cual las sociedades capitalistas han tratado de superar las crisis económicas cíclicas, así como las

5 El BRICS está integrado por Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica.

cruentas luchas interimperialistas, los procesos de descolonización y la constitución de bloques políticos antagónicos al capitalismo, como en su momento fueron los denominados *socialismos reales*. Desde esta perspectiva, para nosotros, el desarrollo del capitalismo no tiene que ver con ningún esquema evolucionista ni neoevolucionista, sino con un pragmatismo que utiliza todos los mecanismos, fuerzas, medios y actores sociales que aseguren su continuidad. Y, por eso, también resultan sorprendentes las aseveraciones de que, dada la actual crisis, recesión o erosión de los estados de bienestar europeos «estamos regresando a finales del siglo XIX»; ya que considero que no estamos regresando a ningún siglo XIX ni XV, sino que el capitalismo, cuando se ve obligado —o cuando puede—, opta por las formas capitalistas que más le convengan, ya sea el mercantilismo proteccionista, el liberalismo económico, o el estado de bienestar. También puede jugar a las democracias parlamentarias europeas o a las dictaduras latinoamericanas, según convenga a los sectores dirigentes y, por supuesto, dependiendo de las acciones de los sectores sociales subalternos que transaccionan con ellos, incluidos enfrentamientos, resistencias y luchas.

De allí que tampoco entiendo las sorpresas actuales ante el surgimiento en varios países europeos de tendencias y hasta de partidos políticos de corte fascista, y ya no como grupos marginales, sino como fuerzas sociales, dado que los fascismos constituyen alternativas posibles, y no solo excepcionales episodios nefastos del pasado reciente occidental. La única explicación que tengo ante estas sorpresas se refiere al domino de concepciones ahistóricas y neoevolucionistas en parte del pensamiento actual.

Más aún, dado que las adecuaciones capitalistas son cada vez más frecuentes después de la Segunda Guerra Mundial, una parte de los analistas considera que estamos ante la crisis final del sistema capitalista. Ahora bien, sin negar esta posibilidad, lo que observamos es una suerte de pragmatismo permanente no solo como respuesta de los países capitalistas a los nuevos acontecimientos históricos, sino como mecanismo para impulsar una mayor explotación económica, que es lo que estamos sufriendo en la fase neoliberal.[6]

Y este pragmatismo ejercido por una minoría, cada vez más minoritaria, es difícil no tanto de entender, sino de enfrentar; dado que dicho pragmatismo lo

6 En esta expectativa se suele confundir la pérdida de hegemonía —si es que la está perdiendo— de los Estados Unidos con la caída del capitalismo, cuando lo que estamos observando es tal vez un proceso de transición hegemónica como piensa Wallerstein, que por ahora no implica la desaparición del capitalismo, por lo menos a medio plazo, aunque es seguro que lo sea a larga duración.

opera una minoría que, si bien tiene fuertes conflictos a nivel interno e internacional, tiene un objetivo económico común, y se organiza para ello, imponiendo al resto de la humanidad sus estructuras y sus organizaciones. Más aún, impulsa sus decisiones, y el resto de los sectores sociales se ven obligados a reaccionar constantemente frente a esas imposiciones económicas, militares o culturales. Y si bien este es un hecho obvio, no siempre nos acordamos de que, ante las compulsiones de cualquier sistema dominante y no solo del capitalista, las primeras reacciones de la mayoría de los sujetos y conjuntos sociales no son para enfrentarlo, sino para asegurar la supervivencia y frecuentemente un mínimo de supervivencia, para luego, si queda tiempo, organizarse, enfrentar, proponer y realizar alternativas. Considero que el dominio en el lenguaje académico y político actual del término *resistir* indica no solo la situación de recesión ideológica en la que estamos viviendo, sino la operación de encubrimiento retórico generada por gran parte de los analistas de los movimientos sociales.[7]

Las estructuras y agentes capitalistas operan como grandes sociópatas abstractos cuyas acciones tienen consecuencias no solo macroeconómicas, sino microsociales; es decir, operan en nuestra vida cotidiana. No hay ortodoxia capitalista, la única ortodoxia es el logro de la máxima tasa de ganancia y, para lograrlo, el capitalismo se adecua o construye las posibilidades que aseguren su objetivo. Sin embargo, dichas adecuaciones para la obtención de sus objetivos dependerán de su fuerza y, obviamente, de la fuerza de los actores sociales que lo enfrenten, es importante tomar en cuenta algunos procesos que los sectores críticos asumen solo muy de tanto en tanto.

El redescubrimiento de lo ya sabido

Creo que desde finales de la década de los sesenta tomé conciencia de un hecho social que se reitera históricamente, pero del que parece ser que solo los sectores sociales dominantes han sacado conclusiones operativas. Y me refiero al hecho

7 Mientras que en los sesenta y parte de los setenta una de las palabras más usada en términos políticos, pero también académicos, era la de *lucha*, y no solo referida a la lucha de clases, desde los ochenta será reemplazada por la de *resistencia*. Varias tendencias teóricas y políticas se han potenciado para utilizar el concepto de *resistencia*, que podemos sintetizar en la muy citada frase de Foucault: «Donde hay poder, hay resistencia». La pena es que Foucault no estudió las resistencias. Lo señalado, por supuesto, no niega los múltiples procesos de luchas, enfrentamientos, aguantes que existen en las diferentes sociedades, pero que no sabemos bien que expresan en la mayoría de los casos. Creo que en todo acto necesitamos establecer su sentido y objetivos, así como las consecuencias objetivas que genera, para decidir que significa ese acto, y no caer en las generalidades de Scott (2000), para quien casi todo acto puede ser un indicador de resistencia.

de que una minoría de cientos o de miles de sujetos en muy diferentes contextos han evidenciado la capacidad de controlar y dominar a millones de sujetos. Y esto fue así durante la conquista y colonización de América, fue así durante la colonización inglesa de la India, fue así durante la colonización europea de toda África generada a fines del siglo XIX, y fue así en los campos de concentración nazi del siglo XX. Y, en todos los casos señalados, dicho proceso de dominación no puede atribuirse a la omnipotencia de los medios, al consumismo, a la alienación de las masas o exclusivamente al empleo de la fuerza física.

Justamente, yo asumí este hecho a partir de los campos de exterminio nazi, donde un pequeño grupo de soldados de elite pudo controlar, hacer trabajar y exterminar a millones de prisioneros no solo judíos sino gitanos, eslavos y de otros grupos nacionales y étnicos.

Más aún, en todos esos contextos, los grupos dominantes incorporaron como fuerza de control a miembros de los grupos colonizados y dominados, desde cipayos hindúes hasta *kapós* judíos. Y estos hechos no deben ser vistos como excepcionales, sino que necesitamos referirlos a las trayectorias normales de las distintas sociedades bajo el capitalismo, donde permanentemente un pequeño número de personas controla a millones de sujetos que, además, como ocurre actualmente en México, están en su mayoría en situación de pobreza y extrema pobreza o, por lo menos, de vulnerabilidad social.

En los últimos años se ha venido señalando el incremento de la concentración de la riqueza en pocas manos, más aún, se descubre que el 1 % de la población concentra casi la mitad de la riqueza a nivel mundial (OXFAM, 2014), y que dicha acumulación no solo se incrementa desde la década de los setenta, sino que profundiza las desigualdades socioeconómicas, lo que detonó con la publicación reciente del libro de Piketty *El capital*. Obviamente, este constituye uno de los más claros ejemplos de lo que estoy señalando, por lo que, si bien muchos tenemos expectativas teóricas, emocionales o ideológicas de que esto estalle en algún momento, necesitamos asumir que los estallidos, según lo evidencian los estudios históricos, no solo son escasos en términos comparativos, sino que tanto los premeditados como los espontáneos suelen durar poco tiempo. Pero, sobre todo, necesitamos asumir y tratar de explicar por qué tan pocos sujetos y grupos pueden explotar y controlar a la mayoría de la población tanto en el siglo XVI como en la actualidad. Y subrayo mis dudas, o tal vez mis ignorancias, porque las propuestas explicativas, desde La Boétie hasta Lefort y

Zizek pasando por Hegel, no me convencen, o tal vez no termino de entenderlas cuando las refiero a los procesos específicos que estudio.

A partir de dichos estudios y, sobre todo, de los procesos estudiados, considero que algunos de los principales mecanismos de sujeción de las clases subalternas son de tipo social y, sobre todo, ideológico, lo que no significa ignorar que los sistemas utilizan la fuerza, ya que la usan de forma tal que puede llegar a ser genocida, pero gran parte del uso de la fuerza es ideológica y social. Es decir, opera como una fuerza potencial, que en ciertos momentos se ejerce con terrible contundencia, pero que en la mayoría de los casos sabemos que está ahí, constituyendo, por lo tanto, un referente de lo que puede ocurrir, referente en el que se sustenta la persistencia de la fuerza como mecanismo ideológico.

El capitalismo no es sobrio ni hedonista en sí, sino que sus orientaciones morales y culturales dependerán de lo que va aconteciendo en su propia trayectoria y, por eso, considero que una guía metodológica consiste en rastrear las adecuaciones pragmáticas que las sociedades capitalistas generan en los diferentes campos de la realidad. Desde esta perspectiva, la realidad haciéndose a sí misma y sobre la marcha, desarrollada por algunas tendencias teóricas de los ochenta y noventa, tiene su mayor expresión no tanto en los diferentes sujetos sociales más o menos alternativos emergidos en esas décadas, sino en las formas a través de las cuales el capitalismo se desarrolla para asegurar su continuidad.

Un penúltimo episodio de este pragmatismo tiene que ver con uno de los procesos más mediáticos desarrollados especialmente durante los ochenta, noventa y primeros años del 2000, ya que durante el denominado *neoliberalismo* se produjo no solo una suerte de explosión de las diferencias y de nuevos actores sociales, sino una expansión, por lo menos en el discurso, de los derechos humanos. Si bien el surgimiento y reconocimiento de una parte de los nuevos sujetos sociales fue producto de sus luchas, los sectores sociales dominantes los verán también como consecuencia del propio neoliberalismo, dado que inicialmente la mayoría de los grupos autodesignados *diferentes* y que proponían el empoderamiento a partir de sus particularidades surgieron y lograron una parte de sus objetivos en los países capitalistas desarrollados y, especialmente, en los Estados Unidos. Esto reforzó la concepción de los intelectuales neoliberales, pero también de gran parte de los cuestionadores del neoliberalismo, de que los derechos humanos universales se habían gestado y desarrollado casi exclusivamente en las sociedades occidentales y bajo el capitalismo; lo que es

así, más allá de cómo y para qué fueron y son usados dichos derechos por los diferentes actores sociales. Como en tantos otros procesos, los derechos humanos son parte de transacciones entre actores sociales disímiles y antagónicos, de tal manera que simultáneamente los gobiernos de los países capitalistas centrales y, en particular, los Estados Unidos se apropian de dichos derechos como mecanismo de control y de hegemonía, y los movimientos sociales se apropian de ellos también como mecanismo de negociación y de producción de alternativas ante la expansión neoliberal (Speed, 2012).

No cabe duda de que las propuestas y acciones para reducir el papel del estado y reconocer el papel de los sujetos, posibilitaron que los grupos que venían luchando por su reconocimiento y empoderamiento —como fueron el movimiento feminista o el movimiento homosexual, pero también los movimientos de los pueblos originarios americanos— lograran durante el neoliberalismo un mayor reconocimiento de su diversidad, así como ciertas cuotas de poder. Más aún, en varios países se generó no solo un reconocimiento, sino una legalización de demandas básicas como la del derecho al aborto en el caso del feminismo, el derecho al matrimonio oficial en el caso de homosexuales y lesbianas, y el reconocimiento de por lo menos una parte de sus derechos culturales y territoriales en el caso de grupos étnicos americanos.

Pero, además de que algunos de estos derechos no son aplicados o encuentran resistencia en los gobiernos, como ocurre actualmente con el derecho al aborto en México y en España, lo más significativo es que el reconocimiento constitucional de los derechos de los grupos indígenas latinoamericanos no ha generado, salvo en Bolivia y en menor grado en Ecuador, modificaciones sustantivas positivas en la vida de estos pueblos. Siguen siendo los grupos con los niveles más altos de pobreza, los que tienen las más altas tasas de mortalidad general y, por grupos etarios, los que tienen los menores índices de educación formal y los que más padecen discriminaciones raciales.

Esto, por supuesto, no niega que es mejor tener reconocimiento constitucional de los derechos culturales y de algunos derechos territoriales que no tenerlos; así como también es mejor tener gobiernos como el de la capital de México, que ampara el derecho al aborto, que padecer gobiernos como el del estado mexicano de Guanajuato, que ha aplicado recientemente penas que van desde los cuatro a los veinte años de prisión a mujeres que han abortado. Pero el eje, para mí, no está en la legalidad en sí, sino en la capacidad de movilización

y de organización, para lograr que la legalidad se ejerza. Y esto en la mayoría de los países de América Latina es decisivo, y no solo en términos políticos y sociales, sino también teóricos. Ya que considero que, pese a que cuestionamos el evolucionismo y la idea de progreso, nos comportamos como si nos adhiriéramos a dichas concepciones, porque actuamos como si una vez conquistado el derecho al aborto, el derecho a la jubilación o el derecho a la cobertura de salud gratuita, estas permanecerán en adelante como un derecho adquirido; lo que desgraciadamente no es así, puesto que determinados sectores dominantes tratarán, apenas puedan, de modificar e inclusive eliminar esas conquistas que «logramos conseguir» y que considerábamos definitivas.

Esta tendencia a cuestionar teórica e ideológicamente grandes relatos como los del evolucionismo unilineal y la idea de progreso, pero aplicándolos, sin embargo, en nuestras vidas cotidianas, son parte básica de lo que denomino *teoricismo*. Pero, además, esta tendencia es parte del pragmatismo no solo del sistema dominante, sino de los sujetos que vivimos en él, dado que, como he señalado reiteradamente en varios trabajos, los sujetos y grupos, aun cuestionando el sistema social dentro del que vivimos, lo reproducimos a través de nuestra propia vida cotidiana.

Los señalados constituyen algunos de los aspectos centrales de lo que estoy proponiendo: por una parte, tratar de articular hasta lo posible nuestras representaciones teóricas y nuestras prácticas de vida, no solo para superar el teoricismo, sino para un uso más eficaz de las teorías. Por otra parte, entender los procesos sociales como transacciones entre los diferentes actores sociales; transacciones que generalmente se dan a partir de las imposiciones de los sectores dominantes que exigen luchas, enfrentamientos, negociaciones, resistencia y, sobre todo, activismo por parte de los sectores subalternos, en primer lugar, para no ser aún más explotados o excluidos, y, en segundo lugar, para modificar las relaciones de dominación. Y, por último, es esencial asumir el fenomenal pragmatismo de las formas capitalistas de dominación, que, como analizó Gramsci, tratarán no solo de apropiarse de la cultura de los sectores sociales subalternos, sino de hegemonizarlos a través de ellos mismos. Y recordamos que el racismo, tanto en términos etnocéntricos como relativistas, constituye uno de los principales mecanismos de dominación y de hegemonía, que ha tenido y sigue teniendo un papel protagónico en las relaciones de hegemonía y subalternidad dominantes en América Latina.

Uno de los problemas que necesitamos enfrentar es que los racismos operan con demasiada frecuencia en las relaciones sociales donde no esperamos que operen, y así observamos que el racismo está presente en las relaciones que existen entre los propios grupos étnicos, así como también dentro de ciertas corrientes alternativas y contestatarias, como ocurre dentro del feminismo. Como sabemos, las corrientes feministas se gestaron sobre todo a partir de mujeres blancas de clase media en Gran Bretaña y en los Estados Unidos, siendo estas las que impusieron las líneas y objetivos prioritarios, que inicialmente no incluyeron las condiciones raciales ni de clase social —pero tampoco de pertenencia religiosa o de niveles educativos— dentro de las cuales operaban las mujeres. Solo focalizaron el género como un universal que estaba más allá de cualquier otro condicionamiento.

Pero, especialmente durante el neoliberalismo, las feministas de origen afroamericano, amerindio o de otras pertenencias étniconacionales —incluyendo las «blancas»— cuestionaron la exclusión de la clase social y del racismo, y afirmaron: «El racismo abunda en la literatura de las feministas blancas, reforzando la supremacía blanca… El rechazo histórico de las feministas a prestar atención y a atacar las jerarquías raciales ha roto el vínculo entre raza y clase (pese a que) la estructura de clases en la sociedad estadounidense se ha formado a partir de la política racial de la supremacía blanca» (Bell Hooks, 2004: 35).

Señalan que el feminismo nunca ha surgido de las mujeres que sufren las situaciones de clase y raza de forma más directa y cruel, subrayando que el discurso feminista blanco «rara vez se cuestiona si su perspectiva de la realidad de las mujeres se adecua o no a las experiencias vitales de las mujeres como colectivo. Tampoco son conscientes de hasta qué grado sus puntos de vista reflejan prejuicios de raza y clase…» (Bell Hooks, 2004: 35).

Un segundo problema es tratar de, por lo menos, controlar la tendencia a ver solo en el capitalismo toda una serie de procesos negativos, al asumir o connotar que los sistemas sociales previos o distintos son mejores en términos morales, contribuyendo con esta orientación no tanto a no comprender por qué los sujetos y grupos sociales actúan actualmente como actúan, sino a limitar la posibilidad de pensar otros mundos posibles sin presupuestos esencialistas que de entrada sesguen dicha posibilidad.

Justamente, una parte de las «feministas otras» cuestionan, aunque sin repudiarlas, sus sociedades originarias. Así, G. Anzaldúa analiza y denuncia la

cultura dominante entre los chicanos, que la subalterniza como mujer a partir del machismo dominante. Una cultura que induce a la mujer a someterse al varón y a la madre del varón; una cultura que impulsa a la mujer a casarse y a tener hijos, pues si no lo hace constituye un fracaso como mujer; una cultura que considera que la mujer traicionó y vendió a su gente a los españoles, de tal manera que la criminaliza, justificando con ello la violencia y explotación ejercidas contra la mujer. La autora, si bien defiende la cultura en que nació, sostiene que «…no glorificará aquellos aspectos de mi cultura que me han dañado, y que me hayan dañado con el pretexto de protegerme» (2004: 79).

Toda una serie de propuestas y de afirmaciones necesitan ser revisadas para no imponer concepciones esencialistas que excluyen *a priori* de los grupos subalternos estudiados o no estudiados acciones y representaciones sociales por considerarlas exclusivas del capitalismo. Si bien la expansión colonial, la Primera y Segunda Guerra Mundial y especialmente el nazismo condujeron a pensar los genocidios como exclusivo patrimonio de Occidente, lo cierto es que estos han estado y siguen estando presentes en numerosas culturas y sociedades no occidentales. Lo que ha agregado Occidente es una tecnología que posibilita una mayor eficacia y rapidez en los exterminios, tecnología que, por otra parte, fue y sigue siendo utilizada por grupos no occidentales.[8]

El tercer problema tiene que ver con los sucesivos asombros de muchos analistas respecto de cómo se comportan los gobiernos y empresarios capitalistas durante la trayectoria neoliberal, lo que evidencia que no han asumido el fenomenal pragmatismo del capitalismo que se ejerce a través de las más diversas instancias y actores sociales, o tal vez lo desconocen. El papa Juan Pablo II, como sabemos, desde la década de los ochenta trató de reducir al máximo los sectores del catolicismo que no solo cuestionaban al capitalismo, sino que trabajaban con los grupos sociales subalternos más perjudicados por la expansión neoliberal —y uno de esos sectores lo constituían nuestros grupos étnicos americanos—.

Esta política del Vaticano es correlativa de la expansión empresarial sobre territorios indígenas y, especialmente, sobre la región amazónica, donde no solo genera una depredación ambiental, sino la exterminación, migración y dislocación de una parte de los grupos nativos, lo que llevó a decir poco antes de morir

8 De lo que es expresión paradigmática el genocidio de la población armenia realizado por el estado turco en 1915-1916, y que supuso la eliminación de entre el 60 % y el 80 % de dicha población.

a uno de los principales defensores de los derechos de los indígenas brasileños, O. Villa Boas: «Lo único que podemos hacer ahora es recoger el sombrero del abogado, y maravillarnos de que fuimos testigos de los últimos días del Edén» (Chalk y Jonassohn, 2010: 534). Esta penetración se ejerce en casi todos los territorios que todavía pertenecen a grupos subalternos indios y no indios de América Latina, con el apoyo de los gobiernos, empresarios locales y también de una parte de los pobres rurales y urbanos, lo que es absolutamente transparente en el caso de la región amazónica.

Ahora bien, respecto de lo que venimos señalando, es importante recuperar algunos análisis desarrollados durante la década de los noventa (Assies, Van der Haas y Hoekma, 1999; Favre, 1999 [1996]), según los cuales los gobiernos de los países latinoamericanos reconocían por lo menos una parte de los derechos indígenas, hablaban de multiculturalidad, interculturalidad y diferencias, proponían desarrollos sustentables, y no solo reconocían, sino que modificaban sus constituciones; sin embargo, simultáneamente desarrollaban no solo una constante penetración económica en territorios indios, sino también una continua profundización de las desigualdades socioeconómicas. Más aún, establecían formas de gubernamentalidad que, como señalan varios críticos, sobre todo, legitiman a los gobiernos, lo que no es parte de ninguna contradicción, sino que es parte del pragmatismo capitalista.

Además, los gobiernos locales y las agencias internacionales desarrollan procesos de apropiación conceptual al mismo tiempo que impulsan acciones reparativas respecto de las condiciones de pobreza que las políticas neoliberales están generando: «Es en el marco de la retirada del Estado de la política social que la noción de la participación y de *empowerment* —anteriormente reservada a los movimientos sociales y a las ONG— han hecho su aparición en el discurso gubernamental y son resignificados. Ciertos tipos de iniciativas locales, que surgieron inicialmente como proyectos de «autoayuda», respondían a la necesidad y tenían fuertes connotaciones de oposición al dominio autoritario, pero ahora son alentadas en nuevas maneras. A las ONG se les ha asignado un nuevo papel; algo así como el de «socios en el desarrollo». Mientras que los servicios públicos quedan dramáticamente reducidos, se hacen apelaciones a las organizaciones de la sociedad civil, es decir, a la variedad de organizaciones voluntarias financiadas principalmente por sus propios miembros, y a las redes de apoyo para mitigar los «efectos colaterales» negativos de las políticas

de ajuste y encargarse de la educación, la salud o los servicios de extensión rural. Esto implica la privatización de esos servicios y la transposición de las cuestiones implicadas desde la arena política formal a la esfera social y, a la vez, el cambio de la responsabilidad del Estado a la sociedad civil (Taylor, 1998). La participación y el *empowerment* han sido incorporados en el discurso gubernamental, que trata menos de un cambio en las relaciones de poder y del control de los recursos, y más de la supervisión personal de ciudadanos responsables a través de sus esfuerzos en el mercado». Y concluye: «Mantener en mente esas propiedades del proceso de reformas del Estado provee una perspectiva crítica sobre aceptación de la diversidad cultural y de los logros de los movimientos de los pueblos indígenas» (Assies, van der Haar y Hoekema, 1999: 511-512).

Pese a que estas y otras acciones y apropiaciones son parte posible de los juegos políticos capitalistas, toda una serie de analistas latinoamericanos aparecen sorprendidos por estas aplicaciones de los gobiernos nacionales y de las agencias internacionales, denunciando que, pese a las modificaciones constitucionales logradas por las luchas de los pueblos indígenas, «los resultados no son satisfactorios», ya que los gobiernos y los organismos internacionales se han apropiado de las propuestas multiculturalistas y las han distorsionado. Sostienen, además, que no hay avances en la implementación de los derechos indígenas, dado el poco interés de los gobiernos en aplicar las modificaciones constitucionales: «Decepciona la doble moral con la que los Estados enfrentan el tema étnico-nacional en los países (latinoamericanos) estudiados. Por un lado, la legislación enarbola el reconocimiento de la diferencia, pero al mismo tiempo los Estados y su clase política dirigente despliegan estrategias políticas y económicas que minan las bases colectivas de los pueblos» (Burguete, 2008: 21). Concluyen que en Bolivia, Guatemala, México y Nicaragua las políticas culturales han contribuido, sobre todo, a legitimar a los gobiernos, lo que resulta interesante porque dos de estos gobiernos se caracterizan por cuestionar las políticas neoliberales.

Algunas analistas descubren que «el indigenismo en tiempos de multiculturalismo tiene muchas caras. Así, con ciertos segmentos de la población se mantiene políticas asimilacionistas, y con otros se reconoce los derechos a la diferencia cultural. De la misma forma, mientras que en algunas regiones las políticas indigenistas son omisas, en otras la presencia del Estado es densa y despliega estrategias que podríamos calificar de «insercionistas» (Burguete y

Gómez, 2008: 349-50). Pero ocurre que esto siempre fue así, por lo menos desde mediados del siglo XIX, cuando el capitalismo desarrolló políticas de gobierno directo e indirecto en sus colonias africanas y asiáticas, así como políticas asimilacionistas o de compartimentación tribal o comunalista, según le conviniera y, por supuesto, pudiera (Menéndez, 1969).

Además, también durante los ochenta y los noventa, varias tendencias consideraron que el desarrollo neoliberal suponía el repliegue y hasta casi la desaparición del Estado, dado que pensaban que, sobre todo, los neoliberales británicos y estadounidenses impulsaban el establecimiento de un «estado mínimo».[9] Y pasaron a proponer que las empresas económicas multinacionales no solo no tenían responsabilidades ni identidades nacionales, sino que eran las verdaderas dueñas del proceso neoliberal, pensando que por ello ya casi no necesitaban de los gobiernos estatales. En el caso de los países dependientes, pensaron que la descentralización del estado en salud, educación y otros servicios, así como los procesos de privatización y la reducción de las políticas sociales, evidenciaban también el repliegue del estado. Y nuevamente comenzaron a sorprenderse cuando los gobiernos locales tanto neoliberales como populistas aplicaron programas y planes de apoyo especialmente contra la pobreza, y en varios casos no solo no redujeron sus inversiones en salud ni en educación, sino que las incrementaron. Más aún, la crisis desatada en el 2008 evidenció el papel decisivo del estado al rescatar, por ejemplo en los Estados Unidos, no solo a las instituciones financieras privadas, sino al conjunto de las empresas dedicadas a la producción de automotores. Y entonces comenzaron a hablar de las nuevas formas de «gobernabilidad».

También durante las décadas de los ochenta y noventa, la mayoría de los movimientos nativos y de los analistas de estos subrayaron los aspectos culturales, la pertenencia y diferencias étnicas, así como también ciertos aspectos políticos referidos especialmente a la autonomía, pero secundarizaron y hasta omitieron la cuestión de las desigualdades socioeconómicas.

Considero que, en muchos casos, la necesidad de subrayar la diferencia étnica obligó tácticamente a omitir la situación de clase, lo que posibilitó aún más reducir y hasta omitir la presencia de las desigualdades socioeconómicas, lo que

9 Just (2011) concluyó que, bajo la regencia de la primera ministra Thatcher, en el Reino Unido, el estado británico no se había debilitado, sino que se habían fortalecido varios de sus aspectos, incluida su capacidad de decisión política y económica.

resulta paradójico porque fue durante dichas décadas cuando se incrementaron constantemente las desigualdades socioeconómicas generadas por la expansión neoliberal.

Pero, además, durante dicho lapso se incrementó la migración rural y urbana, de tal manera que en varios países latinoamericanos, incluido México, la mayoría de la población originaria vivía en medios urbanos, lo que hacía aún más difícil escindir lo étnico de la situación de clase. No obstante, la mayoría de las tendencias indianistas subrayaron las diferencias y no las desigualdades, en lo que fueron acompañadas por los gobiernos locales y por las agencias internacionales, que estuvieron de acuerdo en reconocer que las mujeres, los homosexuales y los grupos étnicos son diferentes. El énfasis en las diferencias no solo posibilitó opacar el incremento de las desigualdades socioeconómicas, sino que, al insistir en las pertenencias diferenciales y en las luchas particulares, limitó o imposibilitó la unificación de las luchas de los diferentes, y redujo la posibilidad de acuerdos favorables con los sectores dominantes.[10]

Desde principios del año 2000, como ya hemos señalado, retornan las preocupaciones por las desigualdades socioeconómicas, así como por el peso de los determinantes sociales. Comienza a quedar claro que las preocupaciones por estos, que predominaron entre las décadas de los cincuenta y los setenta, casi desaparecieron y fueron reemplazadas por la preocupación por las diferencias, justamente cuando se reinicia un nuevo periodo caracterizado por el constante incremento de las desigualdades socieconómicas y de la concentración de la riqueza en el 1 % de la humanidad. Los trabajos de Piketty y de varios autores señalan desde finales de los noventa que es a partir de mediados de la década de los setenta cuando este proceso se reinició después de que durante el lapso 1913-1975 las desigualdades socioeconómicas se hubieran reducido significativamente, sobre todo, en ciertos países europeos y en los Estados Unidos, pero también en algunos países latinoamericanos.

Es decir, durante el lapso en el que las expectativas se colocaron no solo en las diferencias, sino en el papel contestatario de los movimientos sociales de todo tipo, lo que ocurrió fue que la reducida clase dominante volvió a imponer sus patrones de enriquecimiento y explotación. Observando, además, que los mismos analistas que daban por extinguido o en vías de extinción al

10 Recordemos que una parte de los analistas consideraron que esas dispersas luchas individuales posibilitaban no solo éxitos particulares, sino una mayor erosión del poder de las clases dominantes (Zibechi, 2008).

capitalismo ahora descubren que «siempre no»; pero lo más preocupante es que algunos de los más destacados especialistas en movimientos sociales latinoamericanos concluyen: «Frente a la lógica del 1 %… debemos reconocer que aún no tenemos una estrategia para frenarla» (Zibechi, 2014).

Sin embargo, también va quedando claro que las nuevas formas de gobernabilidad no eran nuevas, sino solamente para los seguidores de Foucault, ya que la mayoría de ellas eran parte del repertorio de acciones que el capitalismo había venido desplegando. Su supuesta novedad no resiste la menor reflexión historizada y aún menos la confrontación con los datos empíricos, dado que, sobre todo, desde finales del siglo XIX el capitalismo venía aplicando medidas sociales y económicas para poder asegurar su continuidad. Medidas que, en su mayoría no fueron voluntarias, sino producto de las relaciones de diferente tipo —incluidas protagónicamente las luchas sociales— que se generaron entre las clases dominantes y los sectores sociales subalternos. Las principales sociedades capitalistas se vieron obligadas a incrementar los salarios y a reducir los horarios de trabajo, aunque aplicando formas de trabajo fordista, y a establecer vacaciones pagadas, jubilación y otras prestaciones durante el lapso que va desde finales del siglo XIX hasta mediados de los setenta.

Además, la mayoría de las nuevas formas de gobernabilidad se caracterizan en los países centrales por no ser represivas en términos de agresiones físicas, aun cuando funcionan dentro de políticas que pueden convertirse en represivas. Pero, además, dichas políticas no pueden entenderse si no se incluye la situación colonial que posibilitó mejorar los niveles de vida de una parte del proletariado de ciertos países europeos, sobre todo, en el rubro alimentación y que se expresó en el notorio incremento de la esperanza de vida (Stern, 1944; McKeown, 1976). Tampoco puede entenderse sin incluir el ascenso de las luchas obreras y descolonizadoras, y más tarde la constitución de los países autodenominados *socialistas*.

Más aún, las nuevas gobernabilidades recuperaron los antiguos programas contra la pobreza que resurgieron en los sesenta en países capitalistas metropolitanos, y que luego serían aplicados en países periféricos cuando las reformas estructurales del neoliberalismo comenzaron a incrementar la producción de pobres desde finales de los setenta. Producción de pobres que se daría, sobre todo, a nivel rural y especialmente en las zonas indígenas, y que generaría, por lo menos en parte, el surgimiento o reactivación de movimientos sociales deno-

minados *antisistémicos*, incluidos los movimientos indígenas. Fue respecto del incremento de la pobreza y de las reacciones movimentistas que los gobiernos locales y las agencias internacionales no solo reconocieron las diferencias, sino que aplicaron programas sociales, que algunos consideran como nuevas formas de gobernabilidad.

Pero ocurre que las nuevas formas de gobernabilidad habían sido reflexionadas por Gramsci desde la década de los treinta como parte de las relaciones de hegemonía y subalternidad que los gobiernos de los países capitalistas desarrollados necesitaban implementar. Las nuevas gobernabilidades habían sido impulsadas no solo por los países capitalistas desarrollados desde finales del siglo XIX, sino que fueron impulsadas especialmente por la socialdemocracia alemana y francesa durante los veinte y treinta, por Roosvelt durante la década de los treinta y cuarenta en los Estados Unidos, pero también por los gobiernos fascistas de Mussolini y de Hitler desde las décadas de los veinte y los treinta respectivamente.

Como diría Gramsci, los bloques hegemónicos en cada país necesitaron reconocer y aceptar una parte de las aspiraciones, demandas, intereses y hasta concepciones de los grupos subalternos para incluirlos dentro de sus acciones, pero —y lo subrayo— a través de prácticas específicas y no solo de discursos. Más aún, trataron de apropiarse de las demandas y concepciones de los sectores subalternos para, a través de estas, dar continuidad a su hegemonía. Y esto, por supuesto, se da a través de transacciones sociales, pero que también incluyen condiciones y momentos de lucha y de represión (Menéndez, 1981).

Presentismo, ahistoricidad y etnocentrismo

Ahora bien, una parte de las corrientes teóricas actuales denominadas *post*, es decir, las que se desarrollaron desde la década de los ochenta hasta la actualidad, parecen haber redescubierto el racismo, pero, sobre todo, la situación colonial, ya que hasta algunas se autodesignan como decoloniales, pero ocurre que estas se caracterizan por un presentismo y tendencia a los olvidos, desconocimientos o exclusiones que evidencian la penetración que el neoliberalismo ha tenido, inclusive en aquellos intelectuales y corrientes teóricas que lo critican (Mignolo, 2001, 2011). Estas tendencias descubren hechos y formulan interpretaciones que se hicieron hace ya varias décadas, pero que están —digamos— olvidadas.

Y ocurre, además, que los miembros de estas y otras escuelas actuales no solo desconocen estos aportes del pasado, sino que inclusive los critican, pese a que por la bibliografía que manejan, y que no manejan, evidencian desconocerlos.

La norma de las ciencias duras de que un texto científico tiene una vigencia no mayor de cinco años parece haber calado hondo en muchos científicos sociales. Y así una parte de los especialistas en diversidades, diferencias o nuevos sujetos sociales parecen no estar enterados de que antes hubo diversidades, diferencias y nuevos sujetos sociales, que tal vez en algunos aspectos fueron más eficaces que los sujetos sociales que ahora están descubriendo. Más aún, los estudios interculturales y multiculturales hacen propuestas y afirmaciones como si la interculturalidad y la multiculturalidad fueran procesos más o menos recientes.

Inclusive pareciera que los estudiosos poscoloniales son los que han descubierto no solo la situación colonial y sus consecuencias, sino las relaciones de hegemonía y subalternidad. Y así observamos que la corriente hindú de estudios subalternos desarrollada a partir de 1980, si bien reconoce la influencia de Gramsci, parece no tener idea de la producción académica y no académica italiana y latinoamericana que desde la década de 1940 analizó los procesos sociales e históricos en términos de hegemonía y subalternidad. Más aún, uno de los miembros del grupo hindú concluye en 1994: «El término *subalterno* aparece ahora con creciente frecuencia en investigaciones sobre África, América Latina y Europa, y los análisis de la subalternidad se han convertido en un campo en el que se pueden encontrar la erudición crítica en historia, literatura y antropología» (Prakash, 2007: 347). Que este autor ignore la producción latinoamericana puede tal vez ser entendible, pero que desconozca la extensa obra de los autores italianos gramscianos no solo expresa el etnocentrismo de parte de esta escuela de estudios de la subalternidad, sino también el peso de la hegemonía anglosajona a la que, se supone, esta corriente cuestiona, pero cuyo cuestionamiento parece que solo se reduce a la situación hindú.

Varias de estas corrientes generan, además, una recuperación unilateral de los análisis y propuestas de uno de los principales teóricos no solo del proceso de descolonización, sino del papel de la violencia. Recuperan especialmente los conceptos de Fanon referidos al encapsulamiento de los colonizados como mecanismo de resistencia anticolonial, pero sin analizar en qué concluyeron tanto estos conceptos como las realidades históricas que Fanon no solo describió y

analizó, sino por las cuales luchó. Es decir, parecen no asumir que los conceptos tienen una historia no solo teórica, sino, como en este caso, política e ideológica, que en el caso de Fanon concluyó mal: la Argelia por la cual reflexionó, escribió y lucho terminó en algo muy distinto de lo que proponían y buscaron los que se enfrentaron al poder colonial francés, y establecieron la independencia argelina. Pero los autodenominados decoloniales y últimamente postoccidentales, en lugar de analizar por qué los conceptos y las acciones fanonianas concluyeron en lo que concluyeron, se dedican a incluir a Fanon en una genealogía antioccidental reflexionando, de paso, sobre las violencias decolonizadoras, a partir de juegos teoricistas tan frecuentes entre los académicos post.

Considero que, además de presentismo y desconocimiento, estos trabajos evidencian la persistencia de etnocentrismo inclusive en aquellos que lo cuestionan fuertemente. Y esto ocurre tanto en el pensamiento periférico como en el metropolitano, y en ambos casos se olvida o, por lo menos, no se incluye, lo que no solo autores, sino tendencias teóricas e ideológicas plantearon hace décadas, y que aún tienen vigencia. Y así, por ejemplo, un analista como Edward Said (1996), formulando críticas a la producción teórica occidental, concluye que los europeos no establecieron relaciones entre la cultura que generaron durante los siglos XIX y XX y el proceso imperialista dentro del cual se desarrolló dicha cultura; así como tampoco se preocuparon por las resistencias anticoloniales que se produjeron en el tercer mundo, incluidas las resistencias culturales a las cuales Said da un papel protagónico. Este autor recuerda que varias de las corrientes teóricas radicales producidas por los europeos ignoraron el papel del imperialismo y del racismo, y concluye: «La escuela de Frankfurt… mantiene un sorprendente silencio respecto a las teorías racistas, la resistencia antiimperialista y la oposición práctica dentro del imperio», recuerda inclusive las siguientes palabras de Habermas: «No tenemos nada que decir sobre las luchas antiimperialistas y anticapitalistas del tercer mundo» (1996: 430).[11] Según Said, la inmensa mayoría de los teóricos franceses e ingleses, incluidos Michel Foucault y Raymond Williams, no se interesaron por los procesos imperialistas y coloniales.[12]

11 Said parece desconocer el notorio interés por el racismo de varios miembros de la Escuela de Fráncfort, incluyendo la investigación coordinada por T. Adorno sobre la personalidad autoritaria (Adorno *et alii*, 1950), aun cuando dicho interés se concentró en el racismo antijudío.

12 Resulta llamativo que Foucault, en su descripción y análisis de las instituciones y mecanismos que crean e impulsan lo que este autor llama *biopoder*, ignore la situación colonial, ya que no se puede entender el

El principal referente teórico de Said es Fanon, cuya obra ve como «una respuesta a las explicaciones teóricas ofrecidas por la cultura del capitalismo occidental, cultura recibida por el intelectual nativo del tercer mundo como una cultura de opresión y esclavitud colonial» (1999: 414). Pero ocurre que no solo el principal texto de Fanon, es decir, *Los condenados de la tierra* (1962), está prologado por Sartre, sino que tanto este como varios de sus otros textos evidencian fuertes influencias fenomenológicas, e inclusive el propio Said reconoce la decisiva influencia de Lukacs en Fanon. Más aún, Fanon se formó dentro de una izquierda occidental y, especialmente, dentro de un pensamiento francés que legitimaban la violencia de los sectores oprimidos, lo que se expresa paradigmáticamente en el prólogo de Sartre. Pero además, y es lo que quiero subrayar, Fanon fue sumamente leído en los cincuenta y sesenta e intelectuales latinoamericanos desde México hasta Argentina se apropiaron de él, en gran medida porque sus propuestas coincidían no solo con las discusiones que se estaban dando en aquellos años referidas al rol de la violencia, sino también con el posible papel contestatario de la población marginal y la recuperación de las culturas subalternas como importantes mecanismos de rehabilitación social y psicológica de los sujetos colonizados, así como de impugnación no solo cultural, sino política, de los poderes coloniales. Era un momento en el que seguíamos muy atentos el proceso de descolonización mundial, y especialmente el africano, para observar cómo iban resolviendo los problemas que enfrentaban para no caer en el neocolonialismo latinoamericano, aunque, no obstante, la casi totalidad de los estados africanos cayeron en él.

Y, por eso, resulta interesante observar la falta de referencias de Said a la situación y a la producción intelectual latinoamericana, y no solo porque Fanon hubiera nacido en las Antillas, sino porque varios autores latinoamericanos analizaron, teorizaron e impugnaron, por lo menos desde la década de los treinta, los procesos coloniales y neocoloniales, lo que es ignorado por Said. Más aún, varios de esos autores no solo hablaron de situación colonial y más tarde de colonialismo interno, sino que cuestionaron en particular la relación entre cultura neocolonizada e imperialismo. Y estos textos le podrían

biopoder de las sociedades metropolitanas sin asumir que gran parte de este se aplicó y se ensayó en los territorios coloniales. No solo la antropología se desarrolló en la situación colonial, sino que en los países centrales se crearon los institutos para el estudio de las enfermedades tropicales (sic), al igual que una parte de las concepciones eugenésicas y de los campos de concentración también se desarrollaron y aplicaron en la situación colonial.

haber sido útiles a Said para comprender algunos de los problemas que más le preocupaban, como el papel negativo de las denominadas *burguesías nacionales* en el proceso de constitución del neocolonialismo africano, de lo que los latinoamericanos sabemos bastante y desde hace bastante tiempo.

Más aún, a través de la influencia de los tempranos y no tan tempranos trabajos de Balandier (1954/1955, 1971a, 1971b), pero también de autores gramscianos (ver Menéndez, 2010) se desarrolló en América Latina en los cincuenta, sesenta y principios de los setenta no solo una preocupación por el papel de las culturas subalternas, sino por la situación africana en particular. La teoría de la negritud, el denominado *socialismo africano* y el papel de los pueblos tribales interesó inicialmente a antropólogos como G. Bonfil, uno de los principales teóricos de los movimientos indios americanos, pero a partir de los setenta y sobre todo de los ochenta desaparece casi toda referencia al proceso de descolonización africano. Y desaparece paradójicamente cuando están emergiendo y pasando a primer plano los movimientos indianistas y etnicistas de América Latina, para quienes hubiera sido importante observar qué estaba pasando con los pueblos originarios africanos.

Inclusive resulta difícil comprender por qué los ideólogos de la indianidad latinoamericana no trataron ni tratan de analizar lo que elaboraron los africanos, ya que gran parte de sus propuestas son casi idénticas a las que ellos manejan, desde las que sostienen que en las sociedades africanas y andinas hay una democracia colectivista de base hasta la relación sagrada con la tierra, pasando por el desarrollo de conceptos comunes que se refieren al buen vivir. Pero sobre todo, porque gran parte de los problemas que emergieron en África son similares a los que tienen que resolver los pueblos originarios (Abdel-Malek, 1972; Burke, 1967; Diop, 2012; Dumont, 1966; Fanon, 2003 y 1968; Fridland y Rosberg, 1967; Jaffe, 1976; Mboya, 1963; Nkrumah, 1966; Woodis, 1968; Ziegler, 1969). Más aún, algunas concepciones utilizadas durante la primera década del 2000 por indianistas y, sobre todo, por los analistas, como la reserva comunal rebelde referida al repliegue indígena sobre sí mismo, constituye un claro concepto fanoniano; al igual que también lo son toda una serie de interpretaciones sobre los malestares emergidos en los grupos étnicos como respuesta a la dominación colonial.

Pero podemos también observar estos procesos de olvido, negación o exclusión en gran medida etnocéntricos constantemente en la producción académi-

ca europea, incluidos varios de los intelectuales más consultados actualmente por el mundo periférico, como Zigmunt Bauman, quien en su extensa obra ha tratado, entre otros, el problema del denominado Holocausto, es decir, la política de exterminación de los judíos generada por Alemania bajo el nazismo; un problema estrechamente relacionado con varios aspectos que he señalado, y especialmente con el racismo y con el papel de la ciencia en la fundamentación del racismo y en la eficacia de las acciones de exterminio.

En su libro *Modernidad y Holocausto* (1998), este autor analiza especialmente la relación entre Holocausto y modernidad, pero refiriéndola exclusivamente a la cuestión judía, y una de las afirmaciones fuertes de Bauman, pero también de la mayoría de los autores que tratan el Holocausto, es la de que «solamente los judíos estaban señalados para que se procediera a su destrucción total, y no tenían sitio en el Nuevo Orden Hitleriano» (1999: XIII). Y esto lo reitera en varias partes del texto, sin hacer la menor referencia tanto al exterminio sistemático de los gitanos llevado a cabo por el nazismo, como a la situación colonial generadora de algunos de los etnocidios más extensos y profundos que se conocen. El nazismo decidió no solo la solución final de los judíos, sino también de los gitanos, ya que para la ideología nazi ambos pueblos se caracterizan por su trashumancia y migración constantes; es decir, por su falta de relación directa, permanente y sagrada con una tierra de pertenencia. Se calcula que por lo menos 600.000 gitanos fueron asesinados por el nazismo, que en términos porcentuales significa que fue el grupo humano más exterminado durante la Segunda Guerra Mundial, lo que obviamente no niega el terrible exterminio perpetrado por el nazismo contra la población judía.

Ahora bien, ¿cómo puede ser que un intelectual tan informado como Bauman se haya olvidado de que el grupo proporcionalmente más exterminado fuera el gitano, y no el pueblo judío? Si bien existe de forma muy extendida el antisemitismo, el antigitanismo es tan o más extendido aún, tanto en el pasado como en el presente europeo, ya que no solo siguen vigentes los estereotipos negativos contra este grupo, sino que también continúan las políticas de expulsión o de agresión hacia este, por lo menos en Alemania, Gran Bretaña, Eslovaquia, Francia, Hungría, la República Checa y Suecia. En este último país, entre 1934 y 1974, la esterilización de mujeres gitanas se constituyó en política de estado. Pero mientras el exterminio judío fue y sigue siendo estudiado de forma constante, mientras existe un país como Israel donde el Holocausto forma

parte de la identidad nacional y de las políticas públicas, mientras países como Alemania han compensado a la población judía de sus crímenes de guerra, en el caso del Porrajmos (Devoración), que es el nombre que dan los gitanos a su exterminio, casi no hay nadie que lo estudie. No hay además un país gitano, ni hay organizaciones que denuncien no solo el exterminio pasado, sino las agresiones y desprecios actuales, y los defiendan de ello. Es decir, el «olvido» de Bauman de que el mayor exterminio impulsado por el nacionalsocialismo alemán es el de los gitanos expresa el etnocentrismo que sigue caracterizando, por lo menos, a una parte de la producción intelectual occidental.

Esta omisión de los gitanos en un libro dedicado al Holocausto generado por el régimen nazi resulta por lo menos interesante, pero además resulta incomprensible la falta de referencias a los exterminios generados en la situación colonial, sobre todo, porque Bauman considera no solo que el Holocausto es producto de la modernidad, sino que expresa sus límites y problemas. Para este autor, el extermino masivo es propio de una modernidad racionalizadora, ya que Auschwitz, el Gulag ruso y el bombardeo a Hiroshima, junto con el Holocausto, fueron actos de exterminio planificados. Pero ocurre que la expansión colonial, que en 1885 condujo a los países europeos a repartirse entre ellos el 90 % del territorio africano de forma planificada, es también parte de una modernidad que utilizó la fuerza exterminadora más allá de toda moral. Como concluye Bauman, «la lección más importante del Holocausto tiene que ver con un proceso por el cual se despojó de todo cálculo moral la utilización y despliegue de la violencia, así como se libera de la interferencia de las normas éticas o de las inhibiciones morales» (1999: 37). Que fue justamente lo que caracterizó a la situación colonial.

A esta conclusión habían llegando varias décadas antes analistas del colonialismo y del racismo colonizador, y especialmente Hanna Arendt, quien sostuvo —teniendo presente el Holocausto— que el colonialismo racista «determinó las más terribles matanzas de la historia reciente, el exterminio de las tribus hotentotes por los Boers, los salvajes crímenes de Carl Peters en el África alemana del sudeste, la mortandad de la pacífica población del Congo, que de 20 millones fue reducida a ocho millones; y finalmente, quizás lo peor de todo, determinó la triunfal introducción de semejante medio de pacificación a la política exterior ordinaria y respetable» (Arendt, 1974: 251). Por eso, la política de exterminio nazi constituye una continuidad de las políticas coloniales europeas

y de los Estados Unidos, que utilizaron el racismo y la planificación como sus principales instrumentos de control y, cuando lo consideraron necesario, de exterminio. Una política colonial que, como señala Arendt, asoció racismo y burocracia, lo que posibilitó y justificó el tipo de dominio colonial y las masacres: «Nadie —señala Arendt— que de una forma o de otra estuviera implicado en su perfeccionamiento llegó a comprender toda la gama de potencialidades de acumulación de poder y de destrucción que por sí sola proporcionaba esta combinación» (1974: 252).

No fue el nazismo el que inauguró las masacres planificadas, ni la negación de la moralidad dominante y su reemplazo por principios aparentemente amorales, sino que estos se constituyeron y desarrollaron durante la situación colonial. Necesitamos asumir en todas sus implicaciones que durante los siglos XIX y XX los funcionarios británicos declaraban que en África «no se permitirá que consideraciones éticas como los derechos del hombre se alcen en el camino de la dominación blanca» (Arendt, 1974: 290). El racismo justificó la eliminación de toda moral en las acciones que los blancos impusieron y siguieron imponiendo en varios contextos a los colonizados o, mejor dicho, establecieron una doble moral en prácticamente todos los planos de la realidad desde el trabajo hasta la sexualidad, pasando por la religión.

La articulación racismo/burocracia/planificación/transgresión de la moral dominante/ciencia se desarrolló por lo menos en parte en la situación colonial, y las consecuencias de esta articulación no fueron ocultadas, sino que solamente algunos aspectos fueron silenciados. Y así fue silenciado el papel decisivo de las ciencias biológicas y médicas en la justificación eugenésica de ciertas esterilizaciones y en el desarrollo de una tecnología del exterminio; así como las ciencias antropológicas silenciaron hasta la década de los cincuenta las consecuencias de la situación colonial, incluidas las masacres. Y no olvidemos que las ciencias antropológicas eran las disciplinas encargadas de estudiar los pueblos colonizados, mientras los estaban explotando económicamente y, a veces, exterminando de forma directa o indirecta.

Los olvidos de Bauman contrastan con los reconocimientos desde Arendt hasta Judt, pasando por Traverso, de que la Alemania nazi aplicó a los territorios ocupados, especialmente a los de población eslava, las formas de dominación y extermino que las potencias europeas habían aplicado a los pueblos que colonizaron. Pero estos olvidos no son olvidos, sino que son expresiones de

procesos etnocéntricos constitutivos de nuestros marcos teóricos, que operan más allá de que denunciemos los etnocentrismos de los otros, incluidos los racismos como las expresiones más extremas de etnocentrismo.

Los etnocentrismos y sus derivaciones racistas operan en diferentes instituciones, espacios y relaciones sociales, incluidas las académicas, y la cuestión principal, como he señalado en reiteradas ocasiones, es detectar quiénes son los racializados e, inmediatamente después, quién o quiénes pueden apropiarse y usar estos etnocentrismos y racismos explícitos o intersticiales, y no solo en las sociedades capitalistas. Y es por ello por lo que me han preocupado y me siguen preocupando las concepciones y acciones racistas impulsadas por grupos y gobiernos de corte fascista o parafascista, así como también las concepciones y acciones racistas impulsadas por intelectuales, pero, sobre todo, por gobiernos que se consideraban a sí mismos comunistas, así como me preocupan las concepciones racistas desarrolladas en su momento por una parte del poder negro de Estados Unidos o por concepciones indianistas esencialistas, tipo Reynaga, desarrolladas en América Latina especialmente durante el neoliberalismo.

Los intelectuales y, aún más, los dirigentes sociales que juegan al etnocentrismos y a los racismos culturales, aun cuando sea como instrumentos tácticos de descolonización, deberían analizar no solo las consecuencias que pueden ocurrir, sino, sobre todo, establecer quiénes son los que pueden apropiarse y utilizar los etnocentrismos, incluidos los racismos esencialistas, impulsados con objetivos tanto colonialistas como descolonizadores.

Mientras las concepciones se mantienen a nivel de discursos, generalmente no ocurren consecuencias demasiado graves. El problema está cuando las concepciones son aplicadas sin que los grupos racializados cuenten con instrumentos y fuerzas para poder enfrentarlas. Necesitamos asumir que los poderes decisivos no están en los discursos ni en los cambios de narrativas, sino en los actores sociales que pueden utilizar dichas narrativas y, sobre todo, aplicarlas, en función del poder económico o político que tienen, incluido el poder del Estado. Pero, como señala reiteradamente Eagleton (1997, 2005), las corrientes post nos han ido acostumbrando a pensar la realidad, incluidos los racismos, exclusivamente en términos de discursos, de narrativas y de historias, pero no de prácticas sociales ni de desigualdades socioeconómicas, y menos aún en términos de verdad.

Bibliografía citada

Adorno, T., E. Frenkel-Brunswik, D. J. Levinson y R. Nevit (1950), *The autoritarian personality*. New York: Harper & Brothers.

Abdel-Malek, A. (1963), «Orientalismo en crisis» *Diógenes*, 44: 104-112.

Abdel-Malek, A. (1972), *La dialéctica social*. México: Fondo de Cultura Económica.

Allport, G. (1962), *La naturaleza del prejuicio*. Buenos Aires: Eudeba.

Anzaldúa, G. (2004), «Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan» en Bell Hooks *et alii*, *Otras inapropiables. Feminismo desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.

Arendt, H. (1974), *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.

Asch, S. (1964), *Psicología Social*. Buenos Aires: Eudeba

Assies, W., G. Van der Haar y A. Hoekema (1999), «La diversidad como desafío: una nota sobre los dilemas de la diversidad» en *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del estado en América Latina*. México: El Colegio de Michoacán.

Balandier, G. (1954/1955), *L'Anthropologie appliquée aux problèmes des pays sous-développés*. Paris: Université de Paris, Institut d'Etudes Politiques.

Balandier, G. (1971a), *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Dynamiques sociales en Afrique Central*. Paris: Presses Universitaires de France.

Balandier, G. (1971b), *Sens et puissance*. Paris: Presses Universitaires de France.

Bauman, Z. (1998), *Modernidad y holocausto*. Madrid: Sequitur Ediciones.

Bell Hooks (2004), «Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista» en Bell Hooks *et alii*, *Otras inapropiables. Feminismo desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.

Bell Hooks *et alii* (2004), *Otras inapropiables. Feminismo desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.

Burguete, A. (2008), «Gobernar en la diversidad en tiempos de multiculturalismo en América Latina» en Leiva, X.; A. Burguete y S. Speed (Coord.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia una investigación co-labor*. México: CIESAS/FLACSO.

Burguete, A. y M. Gómez (2008), «Multiculturalismo y gobierno permitido en San Juan Cancus, Chiapas: tensiones intercomunitarias por el recono-

cimiento de 'autoridades tradicionales'» en Leiva, X.; A. Burguete y S. Speed (Coord.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia una investigación co-labor.* México: CIESAS/FLACSO.

Burke, F. (1967), «Tanganica: en busca de Ujamaa» en Friedland, W. y C. Rosberg (Comp.) *África socialista.* México: Fondo de Cultura Económica.

Castellanos, A. (2000), «Racismo, multietnicidad y democracia en América Latina», *Nueva Antropología*, XVII (58): 9-26.

Chalk, F. y K. Jonassohn (2010), *Historia y sociología del genocidio*. Buenos Aires: Prometeo.

Diop, Ch. A. (2012), *Naciones negras y cultura.* Barcelona: Bellaterra.

Dumont, R. (1966), *El África negra ha partido mal*. Barcelona: Seix Barral

Eagleton, T. (1997), *Las ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires: Paidós

Eagleton, T. (2005), *Después de la teoría*. Barcelona: Debate.

Fanon, F. (1962), *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fanon, F. (1968), *Sociología de la revolución*. México: Era.

Friedland, W. y C. Rosberg (Comp) (1967), África socialista. México: Fondo de Cultura Económica.

Fuentes-Nieva, R. y Galasso, N. (2014), *Working for the few. Political capture and economic inequality*. Oxford: OXFAM International.

George, S. (2007), *El pensamiento secuestrado. Cómo la derecha laica y la religiosa se han apoderado de Estados Unidos*. Madrid: Público.

Jaffe, H. (1976), *Del tribalismo al socialismo*. México: Siglo XXI.

Judt, T. (2011), *Postguerra: una historia de Europa desde 1945*. México: Taurus.

Leiva, X.; A. Burguete y S. Speed (Coord.) (2008), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia una investigación co-labor.* México: CIESAS/FLACSO.

Mboya, T. (1963), *Libertad y futuro*. Barcelona: Ariel.

McKwon, Th. (1976), *The modern rise of population*. London: Academic Press.

Menéndez, E. L. (1969), «Colonialismo, neocolonialismo, racismo» Índice, 6: 72-94.

Menéndez, E. L. (1979), *Cura y control. La apropiación de lo social por la práctica psiquiátrica.* México: Editorial Nueva Imagen.

Menéndez, E. L. (1981), *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*. México: Ediciones de la Casa Chata.

Menéndez, E. L. (2001), «Biologización y racismo en la vida cotidiana» *Alteridades*, 21: 5-39.

Menéndez, E. L. (2009), «De racismos, esterilizaciones y algunos otros olvidos de la Antropología y de la epidemiología mexicanas» *Salud Colectiva*, 5 (2): 155-180.

Menéndez, E. L. (2010), *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Rosario: Prohistoria (2.ª ed. corregida y aumentada).

Menéndez, E. L. (Ed.) (1982), «Medios de comunicación masiva, reproducción familiar y formas de medicina popular» *Cuadernos de la Casa Chata*, 57.

Mignolo, W. (comp.) (2001), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Mignolo, W. (2011), *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

Nkrumah, N. (1966), *Neocolonialismo, última etapa del imperialismo*. México: Siglo XXI.

Prakash, G. (2007), «Los estudios de la subalternidad como crítica poscolonial» en S. Rivera y R. Barragán (Comp.), *Debates Pos Coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. Bogotá: Universidad Surcolombiana.

Reinaga, F. (1974), *América India y occidente*. La Paz: Ediciones PIB.

Reinaga, F. (1978), *Indianidad*. La Paz: Ediciones PIB.

Reinaga, F. (1982), *La podredumbre criminal del pensamiento europeo*. La Paz: Ediciones Comunidad Amáutica Mundial.

Said, E. (1996), *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

Scott, J. C. (2000), *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Ediciones Era.

Shrader-Frechette, K. (2004), «La justicia medioambiental, los pueblos indígenas y el problema del paternalismo» en J. L. Luján y J. Echeverría (Ed.), *Gobernar los riesgos. Ciencia y valores en la sociedad de riesgo*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Speed, S. (2012), «Ejercer los derechos/configurar la resistencia de las Juntas de Buen Gobierno Zapatista» en B. Baronet; M. Mora y R. Stahler (Coord.), *Luchas 'muy otras'. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México: UAM-Xochimilco.

Stern, B. (1944), *Los progresos de la sociedad y de la medicina*. Buenos Aires: Amercalee.

Wilkinson, Ch. (2013), *Lucha de sangre. El ascenso de las naciones indias modernas*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Woodis, J. (1968), África. Los orígenes de la revolución. Madrid: Ciencia Nueva.

Zibechi, R. (2008), *Autonomía y emancipaciones. América Latina en movimiento*. México: Sísifo ediciones.

Zibechi, R. (2014), «Una ojeada al uno por ciento», *La Jornada* 11/07/2014.

Ziegler, J. (1969), *La contrarrevolución en África*. Barcelona: Lumen.

Aproximacions etnogràfiques sobre l'ebola[1]

Lluís Mallart Guimerà
lluis.mallart@hotmail.com

Resum: L'Ebola, aquesta greu epidèmia que l'Àfrica pateix en aquests moments (i que segurament ja ha patit altres vegades) i de la qual nosaltres rebem unes ínfimes conseqüències que vivim amb gran esverament, pot servir-nos d'exemple per fer-nos veure que l'antropologia (i també altres ciències socials i humanes com la lingüística, la història i branques de la mateixa antropologia, com ara l'etnografia, l'etnolingüística, l'etnobotànica i l'etnozoologia) pot servir-nos per fer-nos entendre que el coneixement de tot l'entorn (social, cultural, històric...) de l'Ebola o de qualsevol altre desordre orgànic és indispensable per entendre, curar o millorar la situació d'aquell fenomen biològic que per entendre'ns anomenem «malaltia».

Paraules clau: Ebola, antropologia, malaltia, Àfrica.

Abstract: Ebola, the severe epidemic that is castigating Africa at present (probably not for the first time) and which has negligible consequences on our own lives despite our reactions of real fear, may show us that anthropology (and other social and human sciences such as linguistics, history and branches of anthropology itself such as ethnography, ethnolinguistics and ethnobotany) can reveal that understanding the whole environment (social, cultural, historical, etc.) of Ebola or any other organic disorder is essential if the biological phenomenon we call 'disease' is to be understood, cured or improve.

Keywords: Ebola, anthropology, illness, Africa

1 Text de la conferència impartida a la Universitat Rovira i Virgili (6-11-2014).

Estar malalt, objectivament malalt (segons la nostra objectivitat mèdica), creure's personalment malalt o ésser tractat per la societat com a malalt, passant pel mateix concepte de malaltia, segons les diferents cultures. Aquestes coses les hem explicat moltes vegades a metges, infermeres, psicòlegs, psiquiatres i antropòlegs, que intenten fer els primers passos en el camp de l'anomenada antropologia mèdica. Es tracta de diferents camps de referència, de maneres diferents de veure una mateixa realitat, fins i tot en l'àmbit acadèmic, de disciplines diferents que en l'espai propi de l'antropologia mèdica es troben i s'intercanvien sense que ningú perdi la seva pròpia identitat científica però sabent que si dialoguen, veritablement cap, ni l'antropologia, ni la psicologia, ni la psiquiatria, ni la medicina, etc., serà ja com abans.

M'han convidat a parlar d'aquest tema en el curs inaugural d'aquest Màster Interuniversitari en Antropologia Mèdica i Salut Global i agafaré com a fil conductor les notes que fa poc vaig escriure sobre el sentit del terme ebola i que REDAM va publicar al seu web. Aquesta greu epidèmia que l'Àfrica està patint en aquests moments (i que segurament ha patit ja altres vegades), i que nosaltres en rebem unes ínfimes conseqüències i les vivim amb gran esverament, pot servir-nos d'exemple per fer-nos veure que l'antropologia —i quan dic antropologia em refereixo també a altres ciències socials i humanes com la lingüística, la història, i altres branques de la mateixa antropologia, com l'etnografia, l'etnolingüística, l'etnobotànica i l'etnozoologia, etc.— pot servir-nos, doncs, per fer-nos entendre que el coneixement de tot l'«entorn» (social, cultural, històric…) de l'*ebola* o de qualsevol altre desordre orgànic, és indispensable per entendre, curar o millorar la situació del fenomen biològic que, per entendre'ns, anomenem «malaltia».

«Les coses de la vida es poden veure de moltes maneres diferents», deia Zwè Nguéma, un trobador africà tot cantant una gran epopeia que la URV acaba de publicar.

Parlaré breument de dos temes: el primer serà d'ordre etnolingüístic, sobre el sentit del nom *ebola* a partir de dades etnogràfiques que posen en joc informacions que ens poden donar la toponímia, la nosografia, algunes informacions terapèutiques i l'antroponímia. Sobre aquest punt sembla necessari dir que davant de la gravetat i urgència del problema, tractar del sentit del mot que l'identifica pot semblar exòtic i fora de lloc, quan la gent s'està morint i la perspectiva d'una greu pandèmia, diuen els entesos, és ben real. I en segon lloc,

parlaré de la importància de l'etiologia en els sistemes mèdics africans i les seves provables interpretacions quan els pobles africans es veuen afectats pel que la medicina occidental n'ha dit *ebola*, emprant un topònim africà.

I.

Quan a mitjan agost mirava un programa de la TV francesa dedicat a l'ebola, i en el qual participaven sobretot virròlegs especialistes que treballaven en el tema de les «malalties emergents», algú va preguntar què volia dir la paraula *ebola*. Ningú va saber contestar.

I com tot els humans de la generació actual, fins i tot la d'alguns jubilats, la primera cosa que vaig fer en acabar aquell programa va ser consultar Internet. Llavors vaig saber que el nom d'*ebola* venia del nom d'un riu de l'antic Zaire on s'havia produït el primer brot que ha estat documentat. Més tard vaig saber que al mes de setembre de l'any 1976 a Yambuku, a la vora del riu Ebola una febre hemorràgica desconeguda contaminà 318 persones, de les quals només en van sobreviure 38. Després, a la mateixa zona de l'Àfrica central es va reproduir 14 vegades la mateixa malaltia, que va causar la mort del 90 % de la població de les diferents zones. L'equip d'investigadors de l'IRD i del CIRMF, basats en el Gabon que va analitzar aquests casos, digueren després que aquesta epidèmia podia haver arribat d'unes ratapinyades frugívores que, després d'escopir els residus de les fruites que menjaven i d'haver-se'ls menjat posteriorment altres animals, sobretot ximpanzés, haurien pogut transmetre als éssers humans el virus d'aquesta malaltia.

En aquell temps ningú parlava massa del nom d'aquell riu del nord de la República Democràtica del Congo on sembla que es va declarar, doncs, el primer brot documentat d'ebola, d'una soca diferent de la que actualment està causant l'epidèmia que sabem a l'Àfrica occidental.

Familiaritzat una mica amb algunes llengües de l'Àfrica central, a mi el nom d'*ebola* em portava a pensar en les idees de *podrit, podridura, putrefacció, descomposició*… i altres derivats dels verbs *boe, bole* o *bòlò*, que hom troba en les llengües bulu, fang i beti, que es parlen al Gabon i al sud del Camerun, països veïns. Però aquell riu *Ebola*, malgrat tot, quedava prou lluny d'aquestes regions. Pensava que aquella coincidència era pura casualitat lèxica i prou. Però després de preguntar a congolesos instal·lats a Barcelona (Saoka Kingolo, Jean-

Bosco Botsho…), he sabut que la paraula /*epola*/ significa 'podrit', o alguns dels seus derivats en la llengua Kikongo molt estesa a la República Democràtica del Congo (l'antic Zaire). La transformació d'aquestes dos labials: /b/ en /p/ és pertinent segons m'han precisat alguns lingüistes especialitzats en llengües africanes. Però, per què es deia /*ebola*/ aquell petit riu, i des de quan? I qui ho deia? Els mateixos habitants d'aquella regió? Els altres? Els veïns? No en sé res —recordem que Mobutu entremig va voler africanitzar el país i canviar noms de ciutats i d'altres llocs. En tot cas, el nom d'aquest riu encara no l'he trobat en cap mapa dels que tinc a mà: és un riu molt petit. L'afluent d'un afluent, del riu Mongola que a la vegada ho és del riu Congo. Per què un nom de riu ha quedat per designar el virus del qual estem parlant? I a quina ètnia pertanyien aquells homes i dones que van morir infectats? Quina llengua parlaven? Tampoc en sé res. Ni se n'ha dit res. Són africans! I, tractant-se d'africans amb l'anonimat, ja en tenim prou… De l'ajudant d'infermera infectada a Madrid n'hem sabut moltes coses: que tenia un gos i fins i tot com es deia, que estava casada, que tenia un germà, que va anar a depilar-se i a la perruqueria, i els *paparazzi* no paraven d'intentar caçar alguna fotografia que diaris, revistes i cadenes de televisió ens transmetien ràpidament cada dia. D'aquelles persones que van morir prop del riu Ebola no en sabem res. Com poden veure, doncs, els estic parlant més del que no sé que d'allò que hauria de saber per fer dignament una conferència com aquesta. Però continuem amb els topònims. Pensant en aquell riu del nord del Zaire em vaig recordar d'aquella ciutat del Camerun del sud que es deia *Ebolawa*, que literalment vol dir 'ximpanzè podrit'. És així, en tot cas, com la gent, sense haver fet cap llicència de filologia bantu, explicava l'etimologia d'aquell topònim quan jo era per aquells paranys, fent referència al nom del lloc que més tard es va escollir per donar el nom a la ciutat que avui deu tenir alguns centenars de milers d'habitants. Aquesta etimologia l'havia sentit moltes vegades entre els anys 1960 i 1968 (en aquests afers les dates són importants) i em sembla molt probable que aquell nom fes referència al fet —com es deia— que la menja de la carn, una mica podrida, d'un ximpanzé havia causat més d'una víctima humana, com altres topònims que recorden moments malaurats o significatius de la vida dels pobles. Però tampoc n'estic segur que aquest sigui el cas… Em caldria tornar a l'Àfrica per investigar-ho i confirmar-ho… El que si sé és que el pastor protestant Samuel Galley, que a mitjan segle XIX havia preparat un diccionari fang-francès que es publicà més

tard, en l'entrada Ebolewagha esmentava el nom d'aquesta ciutat (Ebolowa) i recordava aquesta etimologia popular. Per entendre aquest topònim potser cal saber també que en aquestes contrades el ximpanzé (*wa* en ewondo; *wagha* en fang), com gairebé tots els animals de la selva, són consumits i, per conservar la carn d'aquests animals, com que no tenen ni neveres ni congeladors, la carn és fumada lentament sobre un prestatge (*akań*) que sol penjar en totes les cuines sobre els fogons que són ran de terra; i en les pràctiques culinàries les dones tenen per norma fer coure durant molta estona tota mena de carn fumada. Així es feia encara l'any 2006, la darrera vegada que vaig anar al Camerun, a Nsola, entre els Evuzok, no massa lluny d'Ebolowa. Tornem una mica enrere: l'any 1969 escrivia en *Médecine et Pharmacopée evuzok*[2] que les dones embarassades havien d'observar un interdicte culinari i alimentari (anomenat *ebola* —ho escrivia així—) que consistia precisament a no menjar carn en estat de descomposició perquè el nounat no fos afectat de la malaltia anomenada *bibolo*, nom, plural d'*ebolo* i derivat del verb *bòlò*, que vol dir 'podrir' en ewondo. Diguem també que una expressió com *ebol elan* ('cul podrit') és considerada en aquestes terres un insult molt greu.

Dels topònims (riu Ebola; la ciutat d'Ebolowa) passem, doncs, a un interdicte alimentari (*ebòla*) i a una categoria nosogràfica (*bibòlò*), que inclou una referència de caire etiològic com després veurem i fins i tot una expressió més o menys codificada per insultar greument la gent.[3]

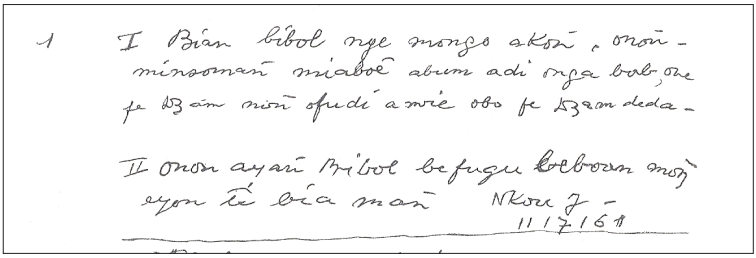
En les societats beti i fang del Camerun del sud i del Gabon, els termes *ebòl*, *bibòlò* (en singular o plural, segons les variacions locals) apareixen, en efecte, com una categoria mèdica —em refereixo als sistemes de medicina tradicional i situant les informacions etnogràfiques en els anys 1963, 1964, 1965… (com a mínim) pel que fa el Camerun i a mitjan segle XIX pel que fa el Gabon. Es tracta d'un nominal, *ebòlò* en singular, i com és el cas en aquestes llengües bantus, el plural es fa afegint un prefix, de manera que el plural esdevé llavors *bibòlò*[4]. El pastor Samuel Galley abans esmentat, en l'entrada EBOL del seu diccionari

2 Diploma de l'EPHA de París, publicat pel *Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparativ*e de la Universitat de París X, l'any 1977.

3 En un ritu de reconciliació vaig sentir una vegada que un pare recriminava al seu fill (ja adult) d'haver-lo insultat amb uns mots com aquests. Jo em pregunto si l'expressió «cul podrit» no es una manera d'acusar algú de bruixot a una persona. Vegeu nota 10 sobre les ratapinyades.

4 Em sembla que l'ús del plural és significatiu: és una forma utilitzada quan tracta d'una erupció de «butllofes», «coses» (cfr. nota 6) , de lesions cutànies.

fang-francès escriu: «EBOL plural bibòl (derivat del verb bole). Malaltia d'un nounat. El nen està malalt perquè els pares han menjat alguna cosa podrida». És així com aquesta entitat patològica era dita també (en plural) quan jo investigava sobre el sistema nosogràfic dels Evuzok, sobre el terreny (en els anys 1963-1968, casi un centenar d'anys després). Sortosament en tinc un testimoni escrit: en un manuscrit anotat completament en llengua ewondo i escrit per iniciativa pròpia (i no per encàrrec meu) per un medecinaire evuzok, Ntzama Vincent. En aquest manuscrit es troben sis ratlles dedicades a aquesta malaltia en què el seu autor assenyala que va rebre el tractament d'aquesta malaltia de la seva mare, Nku Josephine, el primer de juliol de l'any 1961.



Fragment del manuscrit de Zama Vincent[5]

En el llibre sobre el *Sistema mèdic d'una societat africana* (2008) publicat per l'Institut d'Estudis Catalans reprodueixo, tradueixo i examino tot el manuscrit.[6]

Cal dir, doncs, que aquest mot de *bibòlò* és emprat com a categoria mèdica i significa literalment 'podridures'. De fet, els verbs *boe, bòl, bòlò* i altres derivats (com *ebola*) estan relacionats, com ja hem assenyalat, amb les idees de *podridura, corrupció, descomposició…* i poden designar l'olor d'una cosa podrida, de cadàver, de certs humors cadavèrics, i d' entitats patològiques o simptomatològiques com poden ser una ferida mal curada, quists plens de pus, fístules

5 Traducció: I. Remei (per curar la malaltia) *bibòlò* quan un nen està malalt. Cull les fulles en fase de creixement de l'arbre *aboe*. Escalfa-les a la vora del foc i aplica-les en forma de cataplasmes; també les pots ficar dins d'una olla (fes-les bullir) i aplica-les de la mateixa manera.

II. Agafa (les fulles d') un *ayaŋ bibòlò*, esmicola-les amb les mans i fica-les en l'aigua amb què faràs després una lavativa a l'infant. Les podridures desapareixen. (Recepta rebuda de) Nku Joséphine l'11.7.61.

6 Cfr. nota 1:, Publicat en francès en *Médecine et Pharmacopée Evuzok* (Laboratoie d'ethnologie et de Sociologie comarative, Univesité Paris X 1977).

sifilítiques o anals, una erupció cutània de butllofes purulentes...[7] Entre els evuzok, el nom que es dóna a aquesta categoria mèdica i a la seva classificació tradicional forma part d'un cas particular d'aquest sistema en què els noms fan referència a la vegada a alguns símptomes de la malaltia i a la causa que els produeix. En aquest cas concret la causa es considera que es deu al consum de carn podrida (o poc cuita) pels pares mentre la mare està embarassada. La malaltia és transmissible i contagiosa a la vegada i agafa l'aparença simptomatològica de quelcom que s'està descomponent.

En la llengua ewondo la categoria classificatòria que inclou aquesta malaltia es designa amb el terme *fulu* i es comenta dient /*mod avu dzom*/, la qual cosa vol dir literalment que la malaltia de la persona en qüestió (els símptomes que presenta) és semblant (*avu*) a la cosa prohibida, i s'estableix així una relació d'homologia entre la simptomatologia de la malaltia i la causa que la genera. Jo penso, d'altra banda, que aquesta categoria nosològica és residual en el sentit que ja que no es produeix una crisi d'*ebola* com l'entenem ara (però que en altres èpoques potser ha existit); actualment la malaltia *bibòlò* queda reduïda a aquesta categoria *fulu*,[8] com una precaució que han de prendre els pares quan la mare està embarassada de no menjar carn podrida.

La petita nota d'aquell manuscrit ens dóna algunes indicacions de caràcter terapèutic o farmacològic per tractar aquesta malaltia. La mare de Ntzama Vincent assenyala dos plantes. No en parlaré gaire. Ens portaria massa lluny. No crec, d'altra banda, que aquestes plantes puguin solucionar el problema mèdic que tenim facilitant als laboratoris pistes per trobar un remei, una vacuna. I si no considero transcendent parlar de els plantes és perquè penso que els medecinaires funcionen segons un codi que regeix la seva noció d'EFICÀCIA TERAPÈUTICA molt diferent dels que regeixen els protocols del laboratoris propis de la medicina que en diem occidental. Això no treu que la noció d'eficàcia

7 En els meus arxius (Universita Paris X: A 01(128)) hi trobo aquestes dos referències sobre la malaltia «les podridures» (*bibòlò*): 1, *Eyòṅ mininga anë abum ngë adi bibòlò bi tsit, eyòṅ te mòn akon bibòlò, mëtologo mëngakui nya a nyol* (Quan una dona està embarassada, si menja carn podrida d'algun animal de la selva, llavors l'infant naixerà amb la malaltia *bibòlò* o de les podridures, en el seu cos apareixeran moltes butllofes). 2. *Bibòl: mòn akar kui ai byem a nyol, Byem biakë biakui a nyol, bitoa mvim (inflor), bingatubi avin angakui* ([la malaltia de les] podridures: l'infant neix amb unes «coses» sobre el cos, aquestes «coses» surten per tot arreu del cos, són com inflors que quan rebenten en surt pus).

8 *Ngë nnyia mòn angadi ekob tsit, tò bives, mòn akui Fulu. Nala te onë na mòn asò ai mëfulu më abum* (si la mare de l'infant —quan està embarassada— menja la pell d'un animal de la selva, o els ossos, l'infant naixerà malalt de Fulu, Això vol dir que l'infant naixerà amb la manera de ser de la seva mare) (arxius Mallart: A-01(130).

terapèutica no sigui pertinent des d'un punt de vista estrictament antropològic, però no com l'entenem nosaltres o la medicina moderna. La meva posició és que molts medecinaires *pensen* l'EFICÀCIA dels seus medicaments tenint en compte: primer, les *qualitats sensibles* dels vegetals (el color, el gust, l'olor, la forma, la textura…); segon, l'*aspecte simbòlic* segons la simbologia pròpia de la societat en què actuen; tercer, la *dimensió nominal* de les plantes que fan servir —Nkoa Ebogo, un gran medecinaire evuzok, un dia em va dir: «jo curo gràcies al nom de les plantes» (*masye a biyole biyole*)—; i, quart, la *transmissió oral* d'aquesta forma de saber les coses que inclou l'obligació d'assenyalar el nom de la persona que et transmet la informació. Les plantes emprades per la mare de Ntzama Vincent són una de les varietats segons els mateixos medecinaires, de l'arbre anomenat *aboe* (que podríem traduir per 'el podrit': casual, oi?), i la *Culcasia scandens* anomenada *ayaṅ* afegint-hi el determinant de *bibòlò*, que es el nom de la malaltia i que tot plegat podríem traduir dient 'l'*ayaṅ*-de-la-podridura /o/ de la malaltia de la podridura'. Casual, també? Aquesta coincidència és interessant. Em permetran, d'altra banda, una breu indicació etnobotànica. El terme ewondo *ayaṅ* sol traduir-se en francès per *oignon*.[9] De fet, designa una sèrie de plantes herbàcies pertanyents a famílies botàniques linneanes diferents que es caracteritzen per les parts subterrànies, que es presenten amb rizomes, bulbs o tubercles. Els Beti distingeixen moltes classes d'*ayaṅ*. Pel que fa la nomenclatura, cada classe és designada afegint a aquest terme genèric un determinant que suggereix la funció simbòlica que se li atribueix. En el cas de l'*ayaṅ bibòlò*, aquest determinant fa referència a la idea de *podridura* que caracteritza la malaltia que s'ha de guarir. Quan el medecinaire planta un *ayaṅ bibòlò* o «de la podridura» ho fa ritualment enterrant al seu costat una mica de carn podrida: SIMILIA SIMILIBUS CURANTUR, com deien els nostres clàssics; hom pensa, doncs, que aquella carn podrida curarà almenys simbòlicament aquella malaltia que té l'aparença d'una cosa que es descompon. Si analitzéssim les sis ratlles del manuscrit, trobaríem, doncs, els tres o quatre elements que a mi em sembla que regeixen el codi sobre l'eficàcia terapèutica dels medecinaires africans i que acabo d'esmentar.

9 En la revista francesa *L'Obs* (Nouvel Observateur), del 5 de novembre 2014, dedica l'article de fons al tema de l'ebola. Natacha Tatu, l'autora de l'article, escriu «Convaincus que la médecina en peut rien pour eux, ils vont s'en remettre au guérisseur, à l'eau salée ou a l'oignon cru, réputés miraculeux». Aquest «oignon» és la mateixa planta dita evidentment amb un altre nom en les llengues locals però que els francesos en diuen popularment «oignon»?

He dit que l'antroponímia ens pot ajudar també a comprendre el sentit del nom d'*ebola*. Com ens diu Wole Soyinke, el Premi Nobel de literatura de l'any 1985, «Posar nom [a les persones] és un afer important en la societat tradicional africana, com qualsevol africanista neòfit us pot fer avinent. Els nostres noms tenen significat, tots ells. Són indicacions d'esperança, del destí i afirmacions de l'origen. També tenen una història.»

Allò que em sembla una clara referència a l'*ebola* des d'un punt de vista antroponímic es dóna en el camp de la literatura oral africana. En l'estudi del cant èpic de *mvet* cantant al Gabon l'any 1960 i que ara el Servei de Publicacions de la URV m'acaba de publicar,[10] em sembla importat assenyalar que ja fa uns quants anys (tres o quatre), tot treballant aquest text, vaig ser confrontat amb un personatge de l'epopeia que porta precisament el nom de Mon Ebo (la), que els traductors francesos, com que es tractava d'un nom propi de persona no traduïren però que jo vaig traduir per 'Fill (mon) Podrit' perquè s'entengués millor la personalitat d'aquell personatge, ja que com deia Soyinke, que acabo de citar, «els noms de persona signifiquen sempre quelcom». Fonamentava la meva traducció en el fet que en altres moments de l'epopeia el trobador feia parlar altres personatges que comparaven Mon Ebo(la) a una «*malaltia contagiosa*», *a una persona que « havia acceptat la mort i rebutjat la vida» que portava dintre seu «una banda de bandits»* (com a metàfora no està malament) *i el descrivia físicament amb una cara deformada plena de quists pertot arreu.*

La biomedicina està acostumada a presentar *evidències*, jo només he estat capaç d'assenyalar alguns *indicis* que potser ens poden portar a pensar que en aquella regió de l'Àfrica central el virus d'*ebola ja existia, eixia i desapareixia*, i causava la mort de molts dels seus habitants, i que l'onomàstica (topònims i antropònims de la literatura oral), juntament amb algunes categories nosogràfiques, terapèutiques i rituals ,queden com a testimonis i ens van recordant que en la seva cadena de transmissió els animals, potser les ratapinyades[11] i els

10 Lluís Mallart i Guimerà, *Un cant èpic africà. Una crítica al poder absolut*. Editat elecrònicament pel Servei de Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili.

11 He dit que «l'equip de investigadors de l'IRD i del CIRMF que va analitzar aquests casos digueren després que aquesta epidèmia podia venir d'unes ratapinyades frugívores que «després d'escopir els residus de les fruites que menjaven i d'haver-se'ls menjat posteriorment altres animals, sobretot ximpanzés, haurien pogut transmetre als éssers humans el virus d'aquesta malaltia». Seria interessant saber qui va donar aquesta pista als investigadors esmentats. Dic això perquè després d'una sèrie de morts causades pel que avui en diem *ebola*, algun sobrevivent digués que el causant d'aquell desastre humà havien estat sense cap dubte les ratapinyades, aquests estranys animals essent associats una mica pertot arreu —i aquell tros de l'Àfrica és

ximpanzés, tingueren un paper important. Repeteixo: els he presentat alguns indicis que no són sinó pistes. M'agrada parlar d'una recerca a mitges, que s'està fent, en què tot pot ser confirmat o infirmat i que aquesta conferència ens pot convidar a continuar endavant. Perquè en el fons tenim més preguntes per fer-nos que respostes per donar. I preguntes que poden semblar d'un altre temps per molts antropòlegs: com mengen la gent d'aquests pobles?, com se saluden?, com viuen la vida de cada dia tant en el món rural com en les ciutats?, com enterren els morts?, com donen la benedicció? I si penso en la benedicció és perquè en el tros d'Àfrica on vaig ser, la benedicció es deia *eva metyè*, que literalment vol dir 'donar la saliva' i es donava escopint a la cara i al clatell… I si aquest fos el cas en aquells pobles de Libèria i Guinea que segurament no ho és (és un exemple): com es pot fer per demanar que deixin de beneir potser quan en tenen més necessitat? Potser és aquella etnografia clàssica que tant hem criticat.

La que ara ens fa falta per conèixer una mica millor els comportaments d'aquells pobles afectats de la manera que sabem. I si l'etnografia s'hagués concebut com una *manera d'estar* i no només com una manera *de preguntar* (durant dos o setmanes perquè les beques rebudes no donen per a més) potser llavors hauríem pogut ajudar d'una manera decisiva en la pedagogia de tots els programes de salut pública, indispensables per evitar que aquesta epidèmia s'estengui encara més. I, d'altra banda, i seguint les preguntes que ens podem fer: Com és que el nom d'*ebola* ha quedat *fixat* en aspectes tan significatius de la vida de cada dia d'aquests pobles (l'onomàstica, la simbologia, la nosografia, la literatura oral, les formes convencionals d'insultar la gent)? Com és que aquest nom apareix associat a les idees *de descomposició, de mort i putrefacció* molt més que aquelles més simptomatològiques segons la medicina *oficial*, com poden ser la

molt segur que no n'era una excepció— al que nosaltres en diem bruixeria. Les ratapinyades, en efecte, per la seva morfologia i el seu comportament (dormir cap per avall, sortir només a la nit…) presenten un problema classificatori important. Les faules fang (Basilio, Aurelio: *La vida animal en la Guinea española*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1962, p. 146) i proverbis ewondo ho recorden (cfr. Louis Mallart: *Ni dos ni ventre*, p. 48-52; Renaat Devisch: Se *recréer femme.. Manipulation sémantique d'une situation d'infecondité chez kes Yaka du Zaire*…p. 158…). I és potser aquest problema classificatori que els fa impurs (Mary Duoglas: les abominacions del Levític in *Purity and Danger*), associades a la nit, a la bruixeria… Les ratapinyades frugívores, especialment, són considerades animals incomplets, sense anus, animals estranys que «defequen per la boca» (els residus que escupen de les fruites menjades). Una divisa que he recollit entre els evuzok diu (traduexo): «Els altres animals defequen per l'anus, jo ho faig per la boca, i em moro d'agror» (<http://www.oraleafrique.org:8090/dspace/search>: buscar devises d'abia / ngui 1, 2, 3). El fet que la medicina occidental afirmi i divulgui (vegeu imatge 2,) que efectivament les ratapinyades són el primer vector de transmissió del virus d'ebola, aquesta afirmació, al nostre entendre, no fa res més que confirmar per la gent que l'ebola té els seus orígens reals en la bruixeria.

febre, els trastorns de la coagulació, els vòmits i les hemorràgies? Potser és un problema de *percepció d'una mateixa entitat patològica* que s'amaga darrere un nom que, si més no, ha demostrat que s'ha estès per tot el món com una «pandèmia» nominal.

II.

El segon punt que voldria tractar és el de les *concepcions etiològiques* que tanta importància tenen en els sistemes mèdics africans i que estic segur que apareixen més que mai amb tota la seva força en les societats, rurals i urbanes que actualment pateixen aquesta epidèmia de l'*ebola*.

En aquests sistemes, en la majoria de casos de malalties diguem-ne greus (encara que aquest concepte s'ha de veure què vol dir en cada societat), el que interessa saber, almenys en un cert moment del procés d'una malaltia, no és tant *de què* hom està malalt sinó sobretot *qui* ha causat la malaltia (causa agent) que es vol tractar o *què* (la violació d'un interdicte, per exemple: causa inicial) l'ha desencadenat. *De què* hom està malalt, la família, els medecinaires especialitzats poden diagnosticar-ho segons el seu propi model nosogràfic o patològic, i fins i tot l'entorn del malalt i el malalt mateix poden acceptar fàcilment el diagnòstic emès per la medicina occidental o moderna. Això no treu, però, que en determinats casos sigui imprescindible (segons les maneres de pensar local) que la família, la societat es pregunti *qui* ha causat aquell mal. És a partir d'aquest moment que la malaltia, que continua essent concebuda com un *desordre biològic*, esdevé a la vegada un *fet social, és a dir, un fet que compromet tot el grup, tot l'entorn de la persona malalta*.

És en aquest precís moment quan neixen *les acusacions, les sospites, els conflictes i, en conseqüència, s'engendren les pors*, a dins i fora de la família, a dins del clan mateix, del clan en relació amb altres clans o altres grups socials. En els pobles i en les ciutats. I a dins d'un mateix, del mateix malalt, que es pot veure acusat de ser-ne el culpable i que els seus excessos en provocar la malaltia l'han portat a esdevenir-ne, ell mateix, la víctima mateixa… I és també en aquest moment quan poden entrar en joc, i n'estic segur que hi entren, les acusacions del que nosaltres n'hem dit (mal dit) *«bruixeria», que és un registre de pensament i d'acció* que intervé en aquests casos per esbrinar sobretot la causa de certes malalties i per controlar-la. Supersticions! — diríem nosaltres, creient-nos que

estigmatitzant la manera de fer i de pensar dels altres ja ho hem fet tot. Aquest és un altre problema. No tinc temps de parlar-ne, però, en canvi, em permetran recordar que en el cas d'*ebola* de l'ajudanta d'infermeria que hem tingut al nostre país, sense parlar de bruixeria, també s'han buscat culpables, també hi ha hagut acusacions. Fins i tot la persona malalta, ella mateixa ha estat considerada pel conseller de Salut de la Comunitat de Madrid la culpable de la seva pròpia malaltia. Segurament que les acusacions o responsabilitats (polítiques, sanitàries…) com diem, són d'un ordre diferent, però l'esquema d'allò que passa en els països africans i el que ha succeït en el nostre, no deixa de tenir semblances força inquietants. Seria interessant fer-ne un estudi comparatiu.

Però retornem al tema de l'*etiologia* i de l'accent posat en aquests sistemes tradicionals africans en *qui* ha causat aquesta greu malaltia —la que sigui— dins de la família, i ha convertit llavors, com acabo de dir, aquell *desordre biològic en un conflicte o esdeveniment social*. En casos semblants — i en gairebé casi tots els sistemes— es diria que es tracta d'una malaltia «indígena», «autòctona» o «de la família», que només es pot tractar com demana la mateixa societat, «la tradició» —en diríem nosaltres, amb un deix una mica despectiu. Quantes vegades he vist un malalt que en un primer diagnòstic familiar s'ha portat a l'hospital però, després, a causa d'un altre diagnòstic familiar que ha modificat el primer, s'ha cregut que a aquella malaltia, la medicina moderna o dels Blancs no podia fer-hi res perquè es tractava d'una malaltia «indígena» i, en conseqüència, es decidia treure el malalt de l'hospital per seguir, en primer lloc, les pautes assenyalades pel costum del país! És en aquest sentit que aquella malaltia és anomenada *indigène parlant en francès*… A mi no em va estranyar gens quan vaig llegir en els diaris que en alguns hospitals de Libèria (em sembla) els malalts d'*ebola* s'havien revoltat i escapat i s'havien refugiat a casa seva o a altres indrets ben lluny de les seves llars i de l'hospital. A més, no volien estar en un centre de salut on la gent es moria.

Quan es diagnostica, doncs, que una malaltia és «indígena», aquest terme troba la seva significació en una espècie de fons comú de significacions sociosimbòliques relacionades amb la manera de *concebre l'ésser humà, el món i la societat*, i a les quals aquests pobles es refereixen per conferir a la malaltia en qüestió una explicació d'ordre causal. És així com en un context sociosimbòlic ben precís, aquest terme permet d'establir un lligam entre una entitat patològica considerada com un simple fenomen biofísic i els esdeveniments que se

suposen que estan en els seus orígens, l'entitat patològica en qüestió prenent llavors una dimensió completament nova. Em sembla, doncs, important tenir en compte l'oposició que aquestes societats africanes solen establir en les seves concepcions etiològiques entre malalties indígenes i malalties que no són considerades com a tals.

De totes maneres potser també cal dir que aquests sistemes autòctons de veure les coses queden avui en part desestructurats (per conflictes interns, guerres, lluites pel poder, infraestructures sanitàries inexistents o inadequades, creació de simulacres de ciutats, migracions internes, dels pobles als *bidonvilles* de les ciutats…), i avui l'*ebola*, que potser és la conseqüència de tot plegat, les desestructura encara més amb el seu seguit de *sospites, d'acusacions i de pors* provinent d'antigues o potser de no massa antigues concepcions etiològiques. Si no es troba aviat un remei que aturi realment aquesta greu epidèmia potser ens trobarem que *la descomposició* de la qual hem parlat abans no és tan sols d'uns éssers vius sinó també d'un bon nombre de societats africanes, de les quals potser no parlarem gaire més fins que tinguem entre nosaltres un altre contaminat, missioner o voluntari d'una ONG, i en parlarem molt més pel que ens pugui passar a nosaltres, que pel que passa realment en aquelles altres societats.

Som davant d'un problema greu. Generacions senceres d'aquests pobles es troben en una situació de perill real. Tots podem aportar-hi quelcom per fer-hi front. També els alumnes d'aquest Màster d'Antropologia Mèdica i de Salut Global: amb la seva reflexió, potser amb la seva acció sobre el terreny.

De totes maneres, vull fugir de tot *catastrofisme*. I per defugir-ne voldria acabar amb un crit d'esperança, recuperant un text sobre Àfrica que vaig escriure en canviar de segle, a instàncies d'en Miquel Planas, reconegut bibliòfil de casa nostra, publicat en dues versions en una col·lecció de bibliòfils d'exemplars limitats. I, com que encara en tenia un exemplar, em plau ara oferir-lo a la biblioteca de la Rovira i Virgili per correspondre a aquella estatueta que se'm va oferir durant el primer Congrés Mundial d'Antropologia de la Medicina, que es va celebrar en aquesta Universitat al juny de 2013. Els antropòlegs sabem molt bé que un «do exigeix un contra-do».

Permeteu-me, doncs, que per acabar recordi alguns fragments d'aquest text que no tracta de l'*ebola* però si de l'Àfrica que hem vist morir tantes vegades.

En aquell text, doncs, intitulat «Àfrica: entre la memòria i l'oblit» deia:

L'Àfrica mor ens diuen els diaris.
L'Àfrica és fam, guerres, sida i misèria
insisteixen els informatius de totes les cadenes de televisió.
Són imatges d'una fi de mil·lenni que amaguen la vida,
mostren un sol cantó de la realitat.
Etiòpia, Rwanda, Sudan, Uganda, Congo, Moçambic…
[Guinea, Serra Lleona i Libèria —podríem afegir ara]
L'Àfrica mor continuen dient a l'albada del nou mil·lenni.
[ja han passat 14 anys]
L'Àfrica no mor.
L'Àfrica està cansada
De ser contemplada sempre vestida de dol.
….
Els que portem l'Àfrica dins l'ànima
perquè hem viscut en les seves àrides planes
o esplendoroses clarianes.
Els que l'hem fet una mica nostra
perquè hem compartit amb ella
dies i nits,
mesos i anys,
afanys i neguits.
Els que mirem l'Àfrica
en els seus immensos sofriments,
mancances
i desarrelaments.
Els que la contemplem en la seva ignorada,
poc televisiva
i poc televisada quotidianitat.
Els que confiem en ella perquè hi hem vist néixer,
morir
i néixer de nou,
sabem que l'Àfrica no mor.
Volem que l'Àfrica no mori.
Que no mori en nosaltres
car és en nosaltres que l'Àfrica mor
d'oblit.

RESSENYES

Cucó, Josep (Comp.) (2013), *La ciudad pervertida. Una mirada sobre la Valencia global*. Barcelona, Anthropos.

Franquesa, Jaume (2013), *Urbanismo neoliberal, negocio inmobiliario y vida vecinal. El caso de Palma*. Barcelona, Icaria.

Joan J. Pujadas
DAFITS, Universitat Rovira iVirgili
joanjosep.pujadas@urv.cat

Les grans transformacions urbanes experimentades per les grans ciutats, tant a escala europea com mundial, han estat objecte d'una atenció creixent per part d'urbanistes, geògrafs, economistes, sociòlegs i, en menor mesura, antropòlegs.

Els dos llibres que comentem avui tendeixen a omplir aquest buit en un doble sentit. D'una banda, es tracta de dues investigacions originals de base etnogràfica que aborden els efectes de l'economia especulativa orientada cap a la transformació urbanística, en el marc de les transformacions neoliberals de les polítiques públiques municipals esdevingudes a l'Estat espanyol en els darrers lustres. D'altra banda, ambdues investigacions tracten la transició urbanística i el canvi de model econòmic en dues ciutats intermèdies, València i Palma de Mallorca, trencant el monopoli d'una bibliografia que, en el cas espanyol, s'havia adreçat gairebé en exclusiva a tractar el cas de les dues grans metròpolis espanyoles, Madrid i Barcelona.

Ambdós textos es posicionen en una perspectiva crítica cap a l'economia liberal (o neoliberal), que ha obert respectivament els mercats immobiliaris a un capital d'origen transnacional i que converteix les pràctiques urbanístiques no en un mitjà per satisfer les necessitats ciutadanes, sinó en un fi en si mateix, destinat a cercar rendibilitat i a mercantilitzar el sòl urbà i, de pas, a convertir les mateixes ciutats en el seu conjunt en un producte mercantil orientat al consum transnacional. També convergeixen en l'èmfasi atorgat a l'anàlisi dels efectes socials segregadors i elititzadors que aquestes transformacions urbanes especulatives han generat als barris analitzats. Finalment, com era d'esperar en aproximacions de caràcter etnogràfic, tots dos llibres presten una gran atenció a les modificacions restrictives d'accés a l'espai públic, així com a les respostes

ciutadanes i a la reconfiguració dels teixits socials, sorgits dels mateixos processos de transformació urbana.

Mentre el treball de Franquesa es concentra essencialment en el barri de Sa Calatrava, ubicat al centre històric de Palma, l'aproximació al cas de València és més coral, ja que es tracta d'una recerca de quatre barris de València realitzada per un equip de vuit investigadors, coordinats per la Dra. Cucó. Mentre la recerca de Franquesa es concentra en les transformacions d'un barri del centre històric, l'aproximació al cas valencià es realitza des d'una doble òptica, que pivota entre l'anàlisi de la ciutat com un tot i l'anàlisi de quatre barris: Carme, Mercat, Penya-roja i Cabanyal-Canyamelar. Els dos primers ubicats al centre històric i els restants ubicats a l'àrea de la ciutat més afectada per les grans actuacions de l'urbanisme espectacle: la Ciutat de les Arts i les Ciències i el Circuit de Fórmula 1.

La perspectiva interpretativa d'ambdós treballs la podem situar dins la tradició crítica lefebvriana del dret a la ciutat, contraposada a les polítiques neoliberals que, lluny de garantir l'habitatge social i l'accés a uns serveis públics de qualitat, fomenten la segmentació social i la precarització ciutadana, donant pas a processos d'elitització i d'exclusió social, en nom d'una suposada modernització urbana, promoguda i/o emparada per les respectives administracions locals, i tot això en el context d'una transició econòmica i social que serveix per bastir un tipus específic de ciutat postmoderna i postindustrial.

El text de Franquesa alerta des de les primeres pàgines sobre la necessitat de comprendre els mecanismes i processos que van dur al "tsunami urbanitzador", expressió encunyada per Fernández Durán (2006)[1], per tal d'esbrinar totes les causes i mecanismes amb la intenció d'evitar caure en el mateix parany en el futur, tot i que l'autor és pessimista i considera que, un cop superada la crisi, és bastant probable que el model econòmic balear i espanyol torni a basar-se en la indústria de la construcció i en l'explotació turística del paisatge i del patrimoni. El cas estudiat etnogràficament, el barri de Sa Calatrava, és una mostra del poder de penetració del capitalisme financer d'origen transnacional, encoratjat i introduït per inversors locals i amb el vistiplau i la complicitat dels poders polítics. Més encara, el fi treball etnogràfic de l'autor analitza les complicitats i

1 Durán (2006: 24) assenyala que l'any 2005 a Espanya es va iniciar i/o finalitzar la construcció de 800.000 habitatges. Aquesta xifra és superior a la suma de totes les construccions realitzades a França, Alemanya i Gran Bretanya en aquell any.

la compra de voluntats entre alguns sectors socials del barri, des del moviment veïnal fins a certs comerciants, persuadits del bon negoci que podia representar un procés dràstic de transformació elititzadora del barri.

Aquest estudi en profunditat d'un sol barri contrasta amb l'estratègia analítica i etnogràfica del llibre coordinat per Cucó, que explora diferents localitzacions a la ciutat valenciana per tal de triangular graus diferenciats d'impacte de l'urbanisme neoliberal. Els dos barris de Ciutat Vella analitzats, el Carme i el Mercat, mostren l'ostracisme i l'oblit per part de l'Ajuntament, des de finals dels anys vuitanta. La manca de serveis, juntament amb la degradació urbanística no han estat, però, generadores de quadres de marginalitat significatius i, fins i tot, permeten alguns processos d'elitització sostinguda, en forma de nous locals, alguns comerços amb oferta innovadora i un cert ambient d'oci i consum. Com a contrapunt als dos casos anteriors, l'estudi d'un barri de nova creació, Penya-roja, als voltants de l'Auditori i de la Ciutat de les Arts i les Ciències, expressen el contrast dràstic que ha experimentat la València dual i neoliberal. Finalment, l'aproximació al barri del Cabanyal-Canyamelar ens mostra la cara més autoritària i violenta de la gestió municipal a la ciutat. Convertir un barri en "regió devastada" com a mitjà per doblegar la voluntat dels veïns resistents al brutal projecte elititzador del front marítim valencià.

La publicació d'aquestes dues obres, més enllà de l'indubtable valor intrínsec de les seves aportacions específiques, esdevé tot un símptoma esperançador del grau de maduresa que comencen a assolir els estudis d'etnografia urbana a l'Estat espanyol. Al mateix temps, haurem de valorar molt positivament també la rellevància de reflexions crítiques com aquestes, que ens mostren quin és el paper de les ciències socials en el marc de les convulsions de les crisis estructurals del tardocapitalisme.

Referència

Fernández Durán, Ramón (2006), *El tsunami urbanizador español y mundial*. Barcelona, Virus.

NOTES DE RECERCA

Comer en tiempos de crisis: nuevos contextos alimentarios y de salud en España 155
Mabel Gracia-Arnaiz

La promesa de la transmissió. Les iniciatives de socialització religiosa entre col·lectius evangèlics i musulmans a Catalunya 160
Jordi Moreras

Ángel Palerm y la cátedra que honra su legado 165
Virginia García Acosta, Carmen Icazuriaga Montes

Comer en tiempos de crisis: nuevos contextos alimentarios y de salud en España

Mabel Gracia-Arnaiz

Comer en tiempos de crisis: nuevos contextos alimentarios y de salud en España (Plan Nacional I+D, CSO2012-31323, 2013-2015) constituye un estudio antropológico llevado a cabo por un grupo de investigadores del DAFITS (URV) cuyo objetivo principal es averiguar si la denominada *crisis económica* y las políticas de austeridad que la acompañan están invirtiendo tendencias positivas que el sistema agroalimentario industrial habría favorecido en las denominadas *sociedades de la abundancia*, tales como la disminución de las diferencias sociales en el consumo y el derecho a la alimentación. Estamos analizando con especial interés los efectos de la creciente precarización de la vida cotidiana en las estrategias alimentarias y el estado de salud de la población.

Partimos de la premisa de que ciertas particularidades de esta crisis hacen pensar que no estamos en un periodo de inestabilidad coyuntural producida por alteraciones socioeconómicas previsibles, sino ante un cambio estructural de tendencias, dados los recortes aplicados en algunas sociedades europeas y sus consecuencias en el empeoramiento de las condiciones materiales de vida de millones de personas. En España, constituye un punto de inflexión que muestra no solo las paradojas de unas políticas insuficientes, sino los límites de un estado de bienestar precario que ha dado al traste con derechos fundamentales considerados incuestionables, entre ellos la alimentación. La precarización tiene múltiples consecuencias en las maneras de alimentarse y algunas inciden en el estado de salud.

Se sigue produciendo mucha comida, y la gran distribución continúa abasteciendo profusamente los mercados de abastos y tiendas; incluso muchos de los nuevos negocios abiertos en los barrios de las ciudades son de alimentación. Esta es otra particularidad de esta crisis. La oferta alimentaria sigue boyante, pero coexiste con un incremento constante de la precarización de la ciudadanía que se traduce en las distintas opciones alimentarias. Estamos viendo que algunos cambios se refieren al ajuste entre lo comprado y lo consumido con el fin de minimizar el gasto y el desperdicio; otros, a la mayor adquisición de marcas

blancas, y otros, a la prioridad que se da al precio como criterio principal de elección del producto. Coincidiendo con el recrudecimiento de la recesión, la población española ha cambiado algunas de las tácticas alimentarias, orientándolas a la compra de alimentos más baratos y saciantes. La encuesta anual del Panel de Consumo Alimentario del Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente indicaba en 2012 un crecimiento en el consumo de alimentos de primera necesidad, como la fruta fresca, los huevos, el pan o los derivados lácteos. Según la clase social, las diferencias de consumo se constatan en el tipo de productos consumidos y en las cantidades compradas. Los hogares de clase alta y media alta cuentan con un consumo per cápita más elevado de carne (5,6 por encima de la media) que los hogares de clase baja, donde el consumo cada vez es más reducido (6,6 por debajo de la media). Este consumo diferencial se manifiesta claramente respecto al volumen comprado de comida: la mayoría de los grupos de alimentos son consumidos en mayor cantidad por las personas de estratos socioeconómicos alto y medio-alto, excepto cereales y derivados, huevos y legumbres, que son consumidos más en el estrato medio-bajo.

Según el Plan 2013 de Ayuda Alimentaria, los bajos niveles de renta impiden acceder de forma regular a los alimentos a más de dos millones de personas en España y las hacen dependientes de los recursos sociales públicos o privados. Son cada vez más aquellos que por su creciente empobrecimiento han recurrido a las instituciones demandando asistencia alimentaria y comiendo, en gran medida, lo que esta ofrece. Los comedores sociales, los bancos de alimentos y, en general, las iniciativas de instituciones dedicadas a repartir alimentos entre las personas más necesitadas han visto desbordada su asistencia debido al crecimiento exponencial de las bolsas de pobreza y de los colectivos vulnerabilizados por el sistema.

Hemos visto que, entre las personas con menos oportunidades, los esfuerzos adaptativos para vivir con recursos muy limitados han favorecido nuevas y viejas estrategias de subsistencia —abastecimiento de comida en contenedores, creación de huertos, reciclaje de sobras, mendicidad, hurtos, etc.— simultáneas en muchos casos a la aparición o ampliación de redes sociales de apoyo, imprescindibles para entender por qué el hambre no se ha instalado entre mucha gente. Son múltiples las iniciativas que tratan de asegurar el derecho a la alimentación: Kits de Alimentación, Muévete contra el Hambre y la Pobreza, Restaurantes contra el Hambre, Alianza contra el Hambre y la Malnutrición...

Una parte de las acciones han sido promovidas por las administraciones tras comprobar las consecuencias de sus drásticos recortes y secundadas, a menudo, por instituciones caritativas. Pero otras responden a la creciente movilización de una sociedad civil que está asumiendo, cada vez más, las responsabilidades que deberían ser acometidas por los causantes de la recesión.

Todavía no hay muchas evidencias empíricas de las secuelas de la crisis en la salud, y los efectos en el estado nutricional están siendo objeto de diferentes hipótesis. La Asociación Española de Pediatras de Atención Primaria (AEPAP) descarta que exista desnutrición entre la población infantil por motivos económicos, aunque advierte que puede constatarse en un futuro próximo. Hay quienes vinculan las dificultades económicas con el incremento de la diabetes *mellitus* tipo II y, aunque tampoco hay estudios que señalen una relación directa entre el aumento de la pobreza y el incremento de la obesidad en España, la última Encuesta de Salud 2011-12 indica que la prevalencia ha aumentado casi dos puntos respecto al 2009. Nosotros estamos analizando con especial atención las relaciones que existen entre sobrepeso y obesidad, clase social y género. Es cierto que para la mayoría de los clínicos la desnutrición no constituye un problema real. De hecho, el Libro Blanco de la Nutrición en España (FEN, 2013), publicado coincidiendo con el punto álgido de esta crisis, apenas dedica atención al estado nutricional de la población en función del nivel de ingresos. Cuando habla de malnutrición por defecto o desnutrición la describe como un simple «fenómeno común en el ámbito hospitalario» asociado a otras enfermedades; lejos, pues, de los posibles problemas causados por la privación. Obvia, por ejemplo, que somos el segundo país en la percepción de fondos procedentes del Plan de Ayuda Alimentaria a las Personas más Necesitadas de la Unión Europea o que desde hace cinco años el aumento de la inseguridad alimentaria no ha cesado.

Es cierto que la situación actual no es comparable con las crisis alimentarias que asolaron España tiempo atrás. No están llegando a los puertos cargamentos de barcos con toneladas de leche en polvo como sucedió en los años cincuenta del siglo xx con el objetivo de paliar la desnutrición infantil. Sin embargo, las estrategias de subsistencia de las personas en situación de precarización han implicado reducir el número de ingestas diarias y la cantidad de alimentos consumidos. Y, aunque en la actualidad los alimentos donados por las instituciones son más variados, continúan ofreciéndose miles de litros

de leche pasteurizada y de continuación que recuerdan situaciones de antaño. Según los primeros datos recogidos en nuestra etnografía, «pasar hambre" hoy, aunque pueda tratarse, en efecto, de una penuria distinta a la descrita por los organismos internacionales en países africanos o asiáticos, remite a experiencias de sufrimiento que la gente explica como «comer muy poco durante el día", «saltarse comidas" o «beber mucha agua para callar el estómago".

Por lo tanto, ya no se puede o debe seguir hablando de las sociedades de la abundancia alimentaria con la misma facilidad que hace un par de décadas, ni afirmar que han disminuido las diferencias en el consumo en aquellos países cuyos sistemas productivos favorecen, cada vez más, el incremento de la disparidad entre ricos y pobres, evidenciando el fracaso del modelo económico neoliberal. El impacto de los recortes en España muestra las contradicciones y los límites de un sistema alimentario tan profuso como irracional, haciendo pertinente una dualidad, según la cual, si bien, por un lado, es cierto que la producción es más flexible y particularizada que nunca, por otro, la clase social, cuyas fronteras son ahora más fluidas, continua siendo la principal variable explicativa de la heterogeneidad y desigualdad alimentaria. En la actualidad, los modelos de consumo alimentario de las personas con menos recursos socioeconómicos permanecen iguales respecto a cuestiones históricamente definidas: más excluidos de la variedad, la calidad y la frecuencia. Constatado esto, los principales problemas de la tardomodernidad no son los provocados por la abundante comida o los múltiples particularismos que el sistema agroindustrial procura, sino también los de garantizar a toda la ciudadanía el acceso a alimentos saludables, culturalmente aceptables y económicamente sostenibles.

En este estudio estamos examinando si todas las acciones emprendidas en España por las organizaciones civiles y las administraciones bastarán para cubrir el endurecimiento de las condiciones de vida —desempleo, desahucios, supresión de prestaciones…— y evitar que afecten a la salud. Los recortes sociales comportan riesgos, y no solo los derivados del progresivo desgaste de las redes de apoyo que solidariamente están amortiguando las dificultades de miles de personas, sino los de diseñar políticas inciertas que, por ignorancia, interés o urgencia, obligan a actuar en el corto plazo, y antes sobre los individuos que sobre los agentes y factores que han provocado esta situación. Nos preguntamos, también, por qué los programas de promoción de la salud nutricional en España no han puesto en la agenda política la inequidad y la privación, y

continúan presentando las enfermedades como un simple empeoramiento de los hábitos ligados a estilos de vida poco saludables o decisiones individuales erróneas, sin considerar los factores micro y macroestructurales que explican las diferencias en los estados de salud.

La promesa de la transmissió. Les iniciatives de socialització religiosa entre col·lectius evangèlics i musulmans a Catalunya

Jordi Moreras

Aquest projecte participa en la convocatòria d'ajuts a projectes de recerca en l'àmbit de la diversitat religiosa, convocada l'any 2014 per la Direcció General d'Afers Religiosos del Departament de Governació de la Generalitat de Catalunya (2014 RELIG 00024). L'equip de treball està dirigit per Jaume Vallverdú, i hi participen Robert Roda, Víctor Hugo Adami i Jordi Moreras. El projecte s'ha desenvolupat entre els mesos de desembre de 2014 i desembre de 2015.

Aquest estudi és una aproximació etnogràfica a les iniciatives de socialització i transmissió religiosa que han estat desenvolupades pels col·lectius evangèlics i musulmans d'origen immigrant a Catalunya. A partir de l'estudi en profunditat de quatre comunitats (dues d'evangèliques i dues de musulmanes), s'ha fet una aproximació qualitativa sobre les pràctiques de socialització plantejades per les seves institucions religioses. Aquestes pràctiques, que sovint han generat percepcions negatives perquè es consideraven merament com a adoctrinament religiós, constitueixen una part molt important en els processos de reproducció d'aquestes comunitats. Una de les funcions atribuïdes a aquestes institucions religioses és servir com a instància socialitzadora de les noves generacions, així com també d'altres grups específics dins dels col·lectius (com dones o joves). Però, malgrat tot, aquest mandat sovint es converteix en una promesa que no sempre acaba reeixint, donades les dificultats, limitacions i interferències que apareixen en aquest procés. Aquesta recerca ha establert una mirada analítica d'aquests processos, per tal d'avaluar la consistència dels processos de configuració comunitària d'aquests col·lectius en el context de la societat catalana.

Al llarg del procés d'assentament que condueix a situacions postmigratòries, els col·lectius immigrats han desenvolupat diverses iniciatives per tal de garantir el procés de transmissió familiar i comunitària d'uns bagatges culturals, lingüístics o religiosos. D'una forma més o menys estructurada, les principals institucions de referència d'aquests col·lectius immigrats s'han responsabilitzat

de donar forma i contingut a aquestes iniciatives, entenent que d'aquesta transmissió no se'n podia encarregar l'ensenyament reglat que era propi de les societats de recepció. En molts països europeus, l'educació religiosa dins del sistema d'ensenyament oficial conviu en paral·lel amb les iniciatives desenvolupades des del si d'aquests col·lectius.

Cal entendre aquestes iniciatives comunitàries com l'expressió d'una voluntat de consolidar i donar suport al procés de transmissió que s'inicia dins del nucli familiar, aportant-li continuïtat a la socialització de les noves generacions respecte al propi col·lectiu de referència i, ensems, respecte a la societat en què s'insereix. No obstant això, aquestes iniciatives comunitàries per garantir i acompanyar aquesta socialització es troben limitades per dos condicionants: primer, la precarietat de recursos econòmics, simbòlics o d'influència social i política de què sovint disposen aquests col·lectius per transformar la manca de legitimitat social que tenen aquestes iniciatives. I segon, que aquest anhel de continuïtat formulat des de la generació dels pares no sempre és compartit per part de les noves generacions, que cerquen en l'acceptació d'aquest bagatge una forma de vincular-se amb la societat en què han crescut i s'han format, abans que mantenir uns lligams virtuals respecte a una societat i a unes referències que només han conegut dins de la memòria familiar.

Els dos principals agents de referència en la socialització cultural i religiosa de les noves generacions, les famílies i les institucions religioses s'orienten des de l'"imperatiu de la continuïtat", segons Hervieu-Léger (2008). Aplicant aquest principi al cas de les comunitats immigrades, la socialització s'entendria com un mecanisme per mantenir una continuïtat respecte al passat. Un passat marcat per una memòria recent d'immigració i pel record d'un origen social i cultural que es relaciona amb unes referències que avui en dia no hi són presents. Segons aquesta autora, la transmissió no només té com a objectiu «assegurar el pas d'un contingut de creences d'una generació a una altra", sinó que, «mentre que la transmissió es vincula amb el procés d'elaboració d'aquesta *cadena de memòria* [...], aquesta es converteix en el mecanisme de la contínua fundació de la institució religiosa en si mateix" (Hervieu-Léger, 2008: 257).

Nombrosos estudis empírics indiquen que la transmissió religiosa també reprodueix patrons d'etnicitat. Segons l'estudi comparatiu d'Ebaugh i Chafetz (2000: 80-99), aquesta reproducció es fa a través de la reproducció física de les institucions religioses tal com eren al país d'origen, incorporant-hi pràctiques

ètniques i festivitats religioses, com a part d'un bagatge comú, vehiculat a través de l'herència familiar. Potser el que menys importa és intentar destriar els elements religiosos dels culturals (quelcom que ocupa l'atenció preferent de les interpretacions neofonamentalistes, segons Olivier Roy, 2010), sinó analitzar la construcció d'identitats que combinen ambdós elements, com a matèria primera d'aquesta socialització. Malgrat tot, el principal desafiament d'aquest procés de transmissió per part de la família i les institucions religioses es troba en la variable de la individualització religiosa que suposa la reelaboració personal de les herències etnicoreligioses rebudes per via familiar. Estudis com els de Saint-Blancat (2004) o Jonker i Amiraux (2006) per al cas de les comunitats musulmanes a Europa, Levitt (2007) o Park i Ecklund (2007) sobre comunitats immigrants als Estats Units, o Odgers i Ruiz (2009) sobre comunitats llatinoamericanes als Estats Units i Europa, proporcionen exemples concrets que posen en evidència la fragilitat dels processos de socialització religiosa.

La transmissió religiosa en context migratori no és un procés plenament definit, lineal, pautat, sinó que es troba amb múltiples interferències, tant externes com internes, al col·lectiu que les promou, que provoquen que aquesta es faci de forma fragmentada, incomplerta i, en ocasions, socialment descontextualitzada. Una primera interferència externa es produeix quan aquestes iniciatives són interpretades com a contradictòries amb altres processos socialitzadors, que sí que es troben legitimats socialment (com el que desenvolupa l'escola formal). Derivada d'aquesta, una altra interferència es relaciona amb la presumpció que aquesta socialització esdevé adoctrinament, tant pel contingut com per les pràctiques pedagògiques que s'empren, com seria el cas de la memorització i recitació de pregàries o textos doctrinals.

En definitiva, tot i que la socialització religiosa esdevé un procés clau en la configuració comunitària d'aquests col·lectius, el coneixement de què en disposem és relativament escàs, i encara no s'ha pogut valorar la incidència que tenen sobre la seva construcció identitària i, dins d'aquesta, específicament la de les noves generacions.

Les monografies referides a col·lectius religiosos a Catalunya han prestat poca atenció respecte a les seves iniciatives de socialització religiosa. Les referències són escasses, superficials o merament descriptives, dins de treballs que tenien altres objectius més generals, com podria ser la identificació de les seves formes d'estructuració i lideratge. Els processos de transmissió religiosa

han estat considerats com a qüestions de segon ordre, emplaçades dins d'una discreta intimitat comunitària, davant d'altres temàtiques que han cridat més l'atenció. No obstant això, a poc a poc es va reconeixent la importància que juguen aquests processos en la configuració comunitària d'aquests col·lectius.

Un dels principals interessos d'aquest projecte de recerca és que representa una novetat respecte a la seva focalització específica i comparada dels processos de transmissió i socialització religiosa entre col·lectius de dues tradicions religioses, l'evangèlica i la musulmana. Volem analitzar els contextos en què es preveu i concreta aquesta socialització. Aquest cop, el nostre focus d'atenció se centra sobre els processos i no sobre l'especificitat d'ambdós col·lectius, que en ocasions anteriors hem pogut analitzar, tant en altres contextos socioculturals (Vallverdú, 2008) com a Catalunya (Moreras, 2009). Pretenem conèixer amb més detall les dimensions d'unes iniciatives socialitzadores que s'orienten envers la reproducció d'aquests col·lectius, i que per aquest motiu esdevenen centrals dins de la seva evolució present i futura.

La hipòtesi central que justifica aquesta recerca és que les iniciatives de socialització i transmissió religiosa desenvolupades per aquests col·lectius, tot i que constitueixen un element fonamental dins de la seva constitució comunitària, es troben subjectes a una sèrie d'interferències externes i contradiccions internes que en dificulten la concreció. Tot i que una de les funcions claus de les institucions religioses és cobrir les necessitats formatives de socialització religiosa de les noves generacions, aquesta no sempre es concreta d'una manera efectiva. Des de la nostra perspectiva, considerem que les pràctiques de socialització i transmissió religiosa no poden entendre's com una realitat donada per fet, sinó com una pràctica que cal desenvolupar d'una forma efectiva que es troba condicionada per les dimensions i condicions del context social i comunitari en què s'insereix.

Com que, a més, les expressions d'aquesta socialització religiosa generen un cert recel social, aquest projecte de recerca es troba doblement justificat per poder revisar aquests pressupòsits no contrastats que generen desconfiança en relació amb aquestes pràctiques, que sovint han portat a interpretacions en clau d'involució del procés d'integració social d'aquests col·lectius.

Bibliografia citada

Ebaugh, H.R.; Chafetz, J.S. (Eds.)(2000), *Religion and the New Immigrants. Continuities and Adaptations in Immigrant Communities*. Walnut Creek: Altamira.

Hervieu-Léger, Danièle (2008), «Religion as memory: reference to tradition and the constitution of a heritage of belief in modern societies", a Hent de Vries (ed.), *Religion. Beyond a concept*. Nova York: Fordham University Press, pp. 245-258.

Jonker, Gerdien; Amiraux, Valérie (eds.)(2006), *Politics of visibility. Young Muslims in European Public Spaces*. Bielefeld: Transcript.

Levitt, Peggy (2007), *God Needs No Passport. Immigrants and the Changing Religious Landscape*. Nova York: The New Press.

Moreras, Jordi (2009). *Garantes de la tradición. Viejos y nuevos roles en el ejercicio de la autoridad religiosa islámica en contexto migratorio*. Tesi doctoral. Universitat Rovira i Virgili.

Odgers, Olga; Ruiz, Juan C. (comp.) (2009), *Migracion y creencias: pensar las religiones en tiempos de movilidad*. Tijuana: Colegio de la Frontera Norte.

Park, Jerry Z.; Ecklund, Elaine Howard (2007), «Negotiating Continuity: Family and Religious Socialization for Second-Generation Asian Americans", *The Sociological Quarterly*, vol. 48(1): 93–118.

Roy, Olivier (2010), *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*. Barcelona: Península.

Saint-Blancat, Chantal (2004), «La transmission de l'islam auprès des nouvelles générations de la diaspora", *Social Compass*, vol. 51(2): 235-247.

Vallverdú, Jaume (2008), *Las lenguas del espíritu: religiones carismáticas y pentecostalismo en México*. Tarragona: Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili.

Ángel Palerm y la cátedra que honra su legado[1]

Virginia García Acosta
Carmen Icazuriaga Montes

Introducción

Preparar y presentar este tema nos honra por varios motivos: haber sido discípulas del connotado antropólogo ibicenco-mexicano Ángel Palerm Vich, porque desde el CIESAS nos tocó establecer la cátedra mexicana en su honor y porque tuvimos la fortuna de participar activamente en el lanzamiento de la contraparte española de la cátedra.

En este ensayo presentamos al hombre, al académico, al profesor y al prolífico autor, así como al creador de instituciones, que fue Ángel Palerm. Posteriormente, hacemos referencia a la cátedra mexicana que honra su legado: ¿por qué una cátedra? ¿con quién? ¿con qué fines?

Ángel Palerm

1. Semblanza

Ángel Palerm nació en Ibiza el 11 de septiembre de 1917. Su familia se dedicaba al comercio y a la industria en pequeño. Su idioma materno era el catalán que se habla en la isla; después aprendió el español. Su ambiente familiar fue diverso: padres católicos y presencia de familiares y maestros con posturas liberales.

Durante su juventud vivió con intensidad los acontecimientos políticos y sociales que ocurrieron en España: el fin de la dictadura de Primo de Rivera en 1929, la caída de la monarquía y el triunfo de la República en 1931. Militó en la Federación Anarquista Ibérica (FAI) en Ibiza y, posteriormente, en movimientos estudiantiles, siempre estuvo más abocado a esa trayectoria anarquista vinculada con la FAI y la Confederación Nacional del Trabajo (CNT), y fue preso varias veces. Fue, como delegado de los pescadores y los marineros de

1 Agradecemos a Juan Vicente Palerm la valiosa información aportada y la lectura cuidadosa de este ensayo. En una versión anterior fue presentado como conferencia inaugural de la Cátedra Ángel Palerm-Tarragona, en la Universitat Rovira i Virgili, en abril de 2015.

Ibiza y Formentera, al gran congreso anarquista organizado por la CNT en Zaragoza y pasó todo el verano del año del estallido de la Guerra Civil, 1936, haciendo propaganda anarquista por los pueblos de Aragón y Albacete. Regresó a Ibiza en el mes de julio, y pocos días después se produjo el levantamiento. Se incorporó a la guerra de España dentro del bando republicano, con los anarquistas. Después de salir de Ibiza, se fue al frente de Córdoba donde fue herido por primera vez. Luego se unió a los comunistas. Ascendió de jefe de compañía hasta jefe de operaciones de división y fue herido varias veces más. A principios de 1939, con la derrota del gobierno de la República, cruzó la frontera con Francia y fue confinado en uno de los campos de concentración para refugiados políticos que instaló el gobierno francés. Su traslado a México, en calidad de exiliado político, ocurrió en julio de 1939.

Había sido admitido para iniciar sus estudios en Historia en la Universidad de Barcelona en 1936, y hubiera empezado a cursarlos en septiembre-octubre de ese año. Hubo de interrumpir ese proceso a causa del estallido de la guerra. Sin embargo, el hecho de haber sido admitido permitió que, años más tarde, Pedro Bosch Gimpera, también refugiado en México, le extendiera un certificado de estudios en su calidad de exrector de la Universidad de Barcelona.

Palerm reanudó sus estudios en México hasta 1945 en la Escuela Normal Superior y, después, en la Universidad Nacional Autónoma de México. Allí estableció una fructífera relación con su maestro Pablo Martínez del Río, director de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), quien lo convenció para que se orientara a la antropología. En 1947 entró a la ENAH y se incorporó al Proyecto Tarasco, patrocinado por la ENAH, la Universidad de California y el Smithsonian Institute of Social Anthropology, donde realizó un trabajo de investigación de campo en el Tajín, Veracruz, dirigido por la antropóloga Isabel Kelly, discípula de Alfred Kroeber. Una de las primeras publicaciones de Palerm fue precisamente *The Tajin Totonac*, en la que fue responsable de la parte histórica y ecológica del estudio (Kelly y Palerm, 1952).

Se trasladó a Estados Unidos en 1950, motivado tanto por el antropólogo también exiliado en México y también de origen balear, Juan Comas, como por las dificultades para conseguir empleo derivadas de una corriente xenófoba que se había gestado en la ENAH. En Washington se incorporó al Departamento de Asuntos Culturales de la Secretaría General de la Unión Panamericana de la Organización de Estados Americanos (OEA); más tarde creó allí el Depar-

tamento de Asuntos Sociales, del que fue nombrado director. A partir de 1961 fungió como secretario ejecutivo del secretario general de la OEA, el uruguayo José Antonio Mora. En esa época tuvo una vinculación muy estrecha con latinoamericanos radicales, que habían salido de sus países por motivos políticos y sostuvo un fructífero diálogo con ellos. «En forma muy particular, Washington abrió a Palerm el contacto, la relación y el conocimiento de América Latina», nos dice Andrés Fábregas en la semblanza que escribiera sobre él (Fábregas, 1997: 43).

Julian H. Steward, con quien organizó el célebre simposio «Irrigation Civilizations: A Comparative Study», fue el puente para que Palerm se vinculara en esos años con la brillante generación de antropólogos de la Universidad de Columbia, entre los que estaban Eric Wolf, Sidney Mintz, John Murra, William Sanders, Lawrence Krader, Marshall Sahlins, Elman Service y Robert Manners.

Después del asesinato de John F. Kennedy, la política de ese país respaldada en el programa denominado Alianza para el Progreso dio un giro a la derecha, a contrapelo con los programas de la OEA que dirigía Palerm. Al mismo tiempo, se había generado una fuerte oposición de ciertos representantes del Senado hacia Ángel Palerm y la que consideraban su «pandilla de comunistas», lo que generó una situación política insostenible para José Antonio Mora, el secretario general. Palerm continuó como empleado de la OEA, pero ahora como representante especial, primero en Perú en 1964 y luego en México hasta 1968.

En 1966 dictó un curso en la ENAH, que posteriormente se convirtió en un libro fundamental para la formación de los antropólogos: *Introducción a la teoría etnológica*. Este curso fue fundamental para toda una generación de antropólogos que, como menciona Fábregas (1997: 50), «escuchó a un antropólogo no solo profesional, sino a un brillante líder académico de la disciplina pasar revista —con asombrosa claridad y erudición— a las escuelas de pensamiento antropológico».

Después del movimiento estudiantil de 1968, la ENAH entró en una profunda crisis. Este hecho encendió en Palerm la urgencia de crear y reforzar otras alternativas para la formación de antropólogos en México. De alguna manera este proyecto fue una respuesta a una situación política en México.

Los siguientes quince años los dedicó a consolidar la enseñanza y la investigación antropológica mexicana en cuatro ejes fundamentales: la docencia

estrechamente vinculada con la investigación, la fundación de instituciones y la publicación de una importante —y ahora clásica— obra.

Murió en la ciudad de México el 10 de junio de 1980.

2. Obra y herencia académica

De la fecunda obra y de la herencia académica de Ángel Palerm, destaca el desarrollo y puesta en marcha, como idea directriz para nuevas investigaciones, del neoevolucionismo o evolucionismo multilineal. Fue precisamente Julian H. Steward, en su clásica obra *Theory of Culture Change. The Evolution of Multilinear Evolution*, publicada originalmente en 1955, quien dio a conocer esta perspectiva teórica, opuesta a la concepción unilineal del desarrollo social según el cual todas las sociedades deben recorrer las mismas etapas (Steward, 1955). Dicha línea teórica fue desplegada por Palerm en un diálogo intelectual muy fructífero con dos brillantes colegas: Karl Wittfogel y Eric Wolf. Trabajaron para demostrar la importancia del sistema de irrigación prehispánico en el desarrollo cultural de Mesoamérica, particularmente en la región del Acolhuacan, el cual apuntalaba la concepción multilineal en un abierto rechazo a las apreciaciones marxistas ortodoxas. Con esta perspectiva, aparecieron varias publicaciones de Palerm, algunas de autoría individual y otras en colaboración con otros autores.[2] Posteriormente, estos trabajos se extendieron a la región andina bajo la dirección de otro antropólogo con el que también tuvo vínculos estrechos, John V. Murra.

Asimismo, Palerm se interesó por la problemática social contemporánea mexicana. Lanzó innovadoras iniciativas y exploró fronteras desconocidas. Impulsó investigaciones relacionadas con la antropología urbana y, en particular, con la antropología industrial, así como estudios regionales con un interés particular por entender la relación economía-Estado. Incorporó el tema campesino, con lecturas como *La organización de la unidad económica campesina*, de A. V. Chayanov, y *Los campesinos*, de Eric Wolf, tema que por esos años estaba en varias escuelas de antropología por todo el mundo. Llevó a varios de sus estudiantes como líderes de proyectos, entre ellos, el propio Juan Vicente Palerm, su hijo antropólogo, a estudiar el tema en diversas regiones mexicanas en

2 Entre ellas podemos mencionar las publicadas en las colecciones SEP/Setentas y SEP/INAH (Ángel Palerm, 1972; Ángel Palerm y Eric Wolf, 1972; Ángel Palerm, 1973).

Guanajuato. Una parte central de *Antropología y Marxismo* trata precisamente del tema campesino basándose en la experiencia mexicana que tuvo directa o indirectamente. En todos esos proyectos de investigación con temas novedosos siempre incorporaba a sus alumnos, contagiándoles esa mezcla de curiosidad, placer, interés y crítica, que eran algunos de sus rasgos intelectuales distintivos.

Su constante búsqueda de modelos teóricos para encontrar explicaciones adecuadas a la realidad antigua y contemporánea, reconociendo siempre la necesidad de estudiar los procesos sociohistóricos, lo llevó a abordar el análisis de la formación colonial novohispana. La combinación que siempre aplicó y exigió, de investigación documental con trabajo de campo, le permitió colocar la cuestión de dicha formación socioeconómica en el contexto del sistema mundial y del desarrollo del capitalismo, con una notable claridad al identificar a la producción de plata mexicana como uno de los principios articuladores de ese incipiente capitalismo (Palerm, 1979).

Otra vertiente teórica que exploró Palerm fue la relación entre los modelos de las ciencias sociales y de las ciencias de la naturaleza. Trabajó con el ruso Ilya Prigogine, premio Nobel de Química en 1977, a quien conoció en Estados Unidos. Al mismo tiempo, le preocupó la popularidad y la posible transferencia a las ciencias sociales de la sociobiología, disciplina reduccionista acuñada y difundida por el estadounidense Edward O. Wilson, la cual no trascendió, al menos en México. La influencia de las ciencias sociales sobre las ciencias naturales y la física se derivó de la creciente necesidad de estas por encontrar sistemas abiertos previamente identificados por las ciencias sociales. Este interés lo compartió con el antropólogo Richard N. Adams. La muerte de Ángel Palerm dejó inconclusas, entre otras, estas últimas reflexiones.

Poco conocido es su legado en la OEA relacionado con América Latina. Palerm se empeñó en buscar alternativas al desarrollo socioeconómico de esa región, independientes de Estados Unidos, mediante el estudio de programas de planificación, desarrollo y reforma agraria en países como Alemania, España, Francia, Inglaterra, Italia e Israel. Hizo observaciones sobre desarrollo agrario en España, invitado por los Ministerios de Agricultura y de Relaciones Exteriores por conducto del Instituto de Cultura Hispánica, aunque esas no fueron publicadas, estableció acuerdos con esos países para la formación de cuadros profesionales de latinoamericanos. Su empeño por crear más tarde en México instituciones dedicadas a la formación independiente de profesionales

forma parte de esa misma dinámica. Aguirre Beltrán hace alusión a este asunto, con lucidez, en el obituario que escribió a la muerte de Palerm (Aguirre Beltrán, 1980). Juntos trabajaron para lograr estos objetivos en México como resultado de sus experiencias conjuntas en la OEA y en el Instituto Indigenista Interamericano, del cual fue director Aguirre Beltrán en 1966. De esta época y de esta experiencia son varias publicaciones que salieron a la luz en los años sesenta en Washington, Madrid y México: *Observaciones sobre la Reforma agraria en Italia*, *Observaciones sobre la planificación regional*, *Productividad agrícola: un estudio sobre México* (Palerm, 1962a, 1962b, 1968, respectivamente).[3]

De particular importancia tanto para la antropología mexicana como para la antropología universal es su legado en cuatro publicaciones emblemáticas que son en la actualidad la base para la enseñanza a nivel superior. En primer lugar, la *Introducción a la Teoría Etnológica*, que mencionamos antes y que fue publicada por primera vez en 1967 por la Ibero y ha tenido varias ediciones, todas ellas en México, pero con tirajes reducidos que hacen que se encuentre ya agotada. Y, por supuesto, los tres volúmenes de *Historia de la Etnología* dedicados, respectivamente, a tres escuelas de pensamiento antropológicas y que subtituló: *Los precursores*, *Tylor y los profesionales británicos* y *Los evolucionistas*. Estos tres textos han sido reeditados por la Ibero y el CIESAS.[4] Precisamente sobre esta magnífica triada apareció recientemente una excelente y detallada reseña en la revista *Desacatos* del CIESAS, como parte de un número dedicado a Ángel Palerm y a sus enseñanzas en torno al trabajo de campo. El título mismo de dicha reseña da cuenta de su rico contenido: «*Historia de la etnología* de Ángel Palerm: humanismo y criticismo al servicio de una visión poscolonial de la antropología» (Pujadas, 2014).

Su obra *Antropología y marxismo*, habiéndose discutido y polemizado extensamente por la comunidad de antropólogos fuera y dentro de México, fue publicada en conjunto en 1980. Fue reeditada en 1998 con una presentación que aceptó escribir Eric Wolf, quien consideraba a Ángel Palerm como su her-

3 Pronto saldrá a la luz una introducción de Juan Vicente Palerm a una reedición de las *Observaciones sobre reforma agraria en Italia*: Simone Misiani y Cristóbal Gómez Benito, *Construyendo la nación y la modernidad: reforma agraria, «bonífica» y colonización interna en la Italia del s. xx*, Zaragoza, Monografías de Historia Agraria, Prensas Universitarias de Zaragoza, en prensa.

4 El volumen I, dedicado a los precursores, se editó en 1974, 1982, 2006 y 2010; el volumen II, dedicado a los evolucionistas, en 1976, 1982, 2005 y 2010; el tercer volumen, dedicado a Tylor y los profesionales británicos, en 1977, 2004 y 2010.

mano mayor y a quien se refirió como «un amigo muy preciado que combinó sus enormes dotes intelectuales con la pasión por un conocimiento que pudiese cambiar al mundo» (Wolf, 2008: 21).

En particular sobre *Antropología* y marxismo, Wolf expresa su beneplácito por la reedición de esa obra y da cuenta, de manera erudita, de por qué sigue, y seguirá, siendo una obra de referencia insustituible para la antropología. La tercera edición de *Antropología y marxismo* apareció en el 2008, con la misma presentación de Wolf, como parte de la Colección Clásicos y Contemporáneos en Antropología.[5]

A lo largo de su prolífica aunque corta vida, Ángel Palerm publicó, como autor único o coautor, veinte libros, además de decenas de artículos.[6] Como hemos visto, su obra ha sido en gran parte reeditada, aunque en su mayoría está ya agotada. Es esta una de las tareas pendientes que tenemos quienes estamos empeñados en honrar su nombre y su memoria…

3. *Profesor, formador y fundador de instituciones*

Uno de los ejes que marcaron la trayectoria que impulsó Palerm fue el acercamiento a problemáticas, a regiones, o a grupos sociales desatendidos o poco atendidos por la antropología mexicana, sin por ello descuidar los campos tradicionales de investigación antropológica. Lo hacía a través de proyectos de investigación específicos en los cuales incorporaba a sus alumnos, teniendo siempre en la mira diversificar el campo de estudio de la antropología para responder a una sociedad amplia y compleja que estaba formulando problemas que reclamaban atención de parte de la antropología. Mantuvo un gran énfasis en la realización de trabajo de campo desde el primer año de formación antropológica, y promovía que sus alumnos rebasaran las fronteras académicas nacionales en su formación de posgrado; la visita a bibliotecas especializadas, la participación en proyectos de investigación, la asistencia a seminarios y congre-

5 En dicha colección, que el CIESAS tiene también con la Ibero y la UAM-Iztapalapa, se han reeditado textos clásicos y agotados, como *Diagnóstico sobre el hambre en Sudzal*, de Guillermo Bonfil, *Etnicidad y estructura social*, de Roberto Cardoso de Oliveira, o traducciones al español de obras también clásicas en antropología como *La vida campesina en China*, de Fei Xiaoting, *El origen de la cultura africano-americana*, de Sydney Mintz y Richard Price, o el tan esperado por muchos de los discípulos de Palerm, *La teoría del cambio cultural*, de Julian H. Steward, el maestro de nuestro maestro.

6 Se encuentra en prensa *Vida y obra de Ángel Palerm Vich (1917-1980)*, de Patricia Torres Mejía, que incluye una compilación exhaustiva de sus obras.

sos habría de ser fuera de México. O bien los mandaba fuera del país a presentar su primera ponencia, o traía a sus colegas renombrados para impartir cursos o para compartir con sus alumnos el trabajo de campo. Así, siendo alumnos de pregrado, conocimos a figuras como Eric Wolf, Richard Adams, John Murra, Richard Schaedel, y pudimos discutir con ellos.

Estaba convencido, por otro lado, de que también la formación de estudiantes debía hacerse en varias instituciones en ubicaciones diversas. Intervino, hacia finales de la década de los sesenta, en la reorganización del Departamento de Antropología de la Universidad Iberoamericana (Ibero), así como en la fundación del Departamento de Antropología en 1975 dentro de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I), que había sido inaugurada solo un año antes. Participó también activamente en la creación del Centro de Estudios Antropológicos de El Colegio de Michoacán, que se fundó en 1979 en la ciudad de Zamora, en el estado mexicano de Michoacán. No resulta casual entonces que sean esas las cuatro instituciones a las que invitamos a constituir, hace diez años, la Cátedra Ángel Palerm, a la que nos referiremos más adelante.

Fomentó la fundación, en 1974, de una asociación mexicana de antropólogos aún vigente: el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A. C. (CEAS), cuyos primeros directivos fueron precisamente sus alumnos.[7] Esta actividad tenía un claro objetivo político de Palerm, cuyo fin último era separar la disciplina y el gremio de las instituciones del Estado.

Su principal actividad como fundador de instituciones se plasmó en 1973. En el marco de una coyuntura política inédita, fundó y fue el primer director del Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CISINAH), de la mano con otros dos destacados antropólogos mexicanos: Gonzalo Aguirre Beltrán y Guillermo Bonfil Batalla.[8] Instalado en la emblemática Casa Chata, un edificio del siglo XVIII ubicado al sur de la ciudad de México, el CISINAH contaba con una decena de proyectos de investigación, un doctorado en Antropología y un par de publicaciones anuales.

La información relativa a esos primeros años de la institución fue publicada un par de años más tarde en el primer volumen de la ahora cuadragenaria

7 El CEAS cuenta con un muy activo e interesante boletín electrónico informativo sobre las actividades antropológicas en México y en el resto del mundo: el VOCEAS. Cfr. <https://ceasmexico.wordpress.com/>.

8 Juan Vicente Palerm comenta que un poco antes, en Madrid, Palerm dio una conferencia a razón de la transición sexenal en México y las posibilidades que veía que se abrían, lo cual fue el comienzo del proyecto CIS-INAH. El texto de la conferencia se publicó y recibió mucha atención en España y México.

editorial Ediciones de la Casa Chata. La imagen que de ella tenía Palerm era la de una especie de *think-tank* de muy alto nivel profesional, con una plantilla de investigadores nacionales e internacionales, que rotaban entre el centro y las universidades. El CISINAH se transformó en 1980 en el CIESAS (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social), que es actualmente uno de los centros más grandes y prestigiosos de su tipo a nivel mundial. Es parte del Sistema de Centros Públicos de Investigación del CONACYT, cuenta con cerca de doscientos investigadores, siete sedes distribuidas en el país, once programas de posgrado y un fondo editorial de 1.300 títulos.

Habiendo contado en sus orígenes con una biblioteca, en la actualidad cada una de las siete sedes del CIESAS tiene su propia biblioteca. La correspondiente a la sede original, la del CIESAS en la ciudad de México, lleva el nombre de Ángel Palerm y, desde el 2012, guarda el Fondo Ángel Palerm y Carmen Viqueira donado por sus hijos. El contenido de dicho fondo apareció publicado en la sección «Legados» de la revista *Desacatos* del CIESAS (González Munizaga, 2014).

Haciendo referencia a la fundación del CIESAS como CISINAH, Eric Wolf relató lo siguiente haciendo alusión a Palerm:

> Él entendía, mucho mejor que otros, que en la búsqueda de dicho conocimiento [un conocimiento que pudiese cambiar al mundo] era necesario realizar tareas de docencia y llevar a cabo investigaciones de avanzada en instituciones adecuadas. La creación del CIESAS representa la cúspide de ese trabajo de organización. (Wolf, 2008: 21)

Sin duda Ángel Palerm se distinguió por propiciar un nuevo ambiente intelectual cosmopolita y erudito, crítico y universal, que hoy en día ha madurado tanto en los investigadores que formó como en las instituciones que creó. Su legado, en resumen, creó toda una escuela de pensamiento.

La cátedra Ángel Palerm

1. Orígenes e inauguración

Considerando que resultaba imprescindible honrar la obra del fundador y primer director del CIESAS, nos pusimos manos a la obra. Las que escribimos esto delineamos cuidadosamente la Cátedra Ángel Palerm, que se inauguró en noviembre del 2005.

Para fundar esa Cátedra, invitamos a las instituciones mexicanas que Palerm fundó, refundó o acompañó y apoyó en sus orígenes, de las que ya se ha hecho mención:

- La Universidad Iberoamericana, en cuyo entonces denominado Departamento de Antropología, y bajo la tutela de Palerm, nos formamos buena parte de quienes hemos estado en los orígenes y desarrollo de la Cátedra.
- La Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, cuyo Departamento de Antropología fuera concebido, apoyado y conformado desde el CIESAS y desde el propio Departamento de la Universidad Iberoamericana bajo la línea palermiana.
- El Colegio de Michoacán, cuya fundación fuera concebida y cristalizada por don Luis González, y cuyo Centro de Estudios Antropológicos fuera originalmente liderado por antropólogos provenientes del CIESAS y de la UAM, apoyados por Palerm.

El día de la inauguración tomaron la palabra los representantes de las instituciones firmantes para detallar la influencia de Palerm en cada una de ellas. Por el CIESAS y como responsable de la Cátedra, habló Carmen Icazuriaga; por la Ibero, Marisol Pérez Lizaur; por la UAM-I, Ricardo Falomir, y por el ColMich, Brigitte Bohem de Lameiras.[9] Para fundar esa Cátedra contamos con el beneplácito de la familia Palerm Viqueira y de la propia Carmen Viqueira, quien estuvo presente en la ceremonia de inauguración. Posteriormente se llevó a cabo la firma del convenio.

La Cátedra cuenta con un Comité Organizador encabezado por el CIESAS,[10] y está conformada por representantes de cada una de las cuatro instituciones. Ha sido ese comité el responsable de llevar a cabo las tareas relacionadas con las acciones factibles de ejecución, así como la coordinación, seguimiento y evaluación de los programas de trabajo emanados del convenio en cuestión.[11]

---

9 Los discursos completos están en la página de la Cátedra Ángel Palerm: <www.ciesas.edu.mx/catedra_palerm/index.html>.

10 Desde su fundación y hasta mayo del 2015, la responsable fue Carmen Icazuriaga Montes, desde entonces lo es Andrés Fábregas.

11 Han integrado este comité, sucesivamente, los siguientes colegas: por El Colegio de Michoacán: Claudio Garibay, Gail Mummert, Eduardo Zárate y actualmente Andrew Roth. Por la UAM-I: Rodrigo Díaz, Federico Besserer, Pablo Castro y actualmente Antonio Zirión. Por la Iberoamericana: Carmen Bueno desde el

La Cátedra Ángel Palerm tiene una página web y un logo, que le dan personalidad. Este último tiene su historia, pues constituye la firma del propio Ángel Palerm, que muchos de nosotros reconocemos, ya que con ella están suscritos varios de los documentos que dieron origen a las instituciones signatarias de este convenio. Y el nombre de la Cátedra está en letra de máquina de escribir marca Olivetti, que usábamos en los años setenta y ochenta y que algunos de los jóvenes antropólogos ya nunca llegaron a usar. Este mismo logo, aunque en un fondo de color vino, lo ha retomado la Universidad Rovira i Virgili para la página que, inspirada en la mexicana, da cuenta de las actividades de la Cátedra Ángel Palerm en España. A ello nos referiremos más adelante.

En cuanto a la página web de la Cátedra, se localiza en la página principal del CIESAS y, una vez dentro de ella, se encuentra toda la información sobre sus orígenes, desarrollo, productos, logros, etc.[12] Consta de los siguientes apartados: «Objetivos», «Inauguración», «Biografía», «Publicaciones», «Comité organizador», «Eventos» y «Galería». Los invito a visitarla para tener más información detallada sobre todo ello. Por ahora solo haremos un breve recuento de esta Cátedra.

2. Objetivos

El fundamento de esta Cátedra no es únicamente honrar la memoria y obra de Ángel Palerm, sino particularmente fomentar la investigación y la formación de profesionistas en los diversos campos que él trabajó y promovió, y hacerlo a partir de reproducir la metodología que imprimió en estas instituciones, metodología aún vigente basada en una profunda vinculación entre investigación y docencia, en una formación en la investigación, en la realización de trabajo de campo prolongado y directo, privilegiando los estudios comparativos y combinando las herramientas de la historia y la antropología social.

Las áreas temáticas delineadas desde un principio fueron las siguientes:

a) La relación agricultura-sociedad
b) La formación del Estado y la organización social
c) La planificación regional

inicio a la fecha. Por el CIESAS: Virginia García Acosta (en tanto Directora General del CIESAS) y Carmen Icazuriaga, actualmente Agustín Escobar (Director General del CIESAS) y como responsable Andrés Fábregas Puig.

12 <www.ciesas.edu.mx/catedra_palerm/index.html>.

d) La historia de la antropología
e) El papel de la tecnología en la evolución social

La idea de fondo desde un principio ha sido que los profesores investigadores participantes, tanto de las cuatro instituciones fundadoras como los invitados de fuera, impulsen y desarrollen investigación directa en México y dialoguen con colegas y estudiantes de las instituciones participantes. Pero algo que ha impreso un sello particular a esta Cátedra, y que las cuatro instituciones firmantes han aceptado, es que este intercambio no se limite a profesores investigadores, sino que se amplíe a estudiantes de sus propios programas para que puedan llevar a cabo actividades académicas, incorporándose a proyectos de investigación o a seminarios, en los cuales lleven a cabo su formación, o bien la continúen. Así nos formó Palerm, así se sigue formando en estas instituciones y así impulsaremos que se siga haciendo a través de la Cátedra Ángel Palerm. Este es uno de los objetivos en los que aún hay que trabajar con más ahínco.

3. *Actividades a lo largo de una década*

La Cátedra Ángel Palerm ha tenido seis actividades centrales:

a) El seminario anual y lectura del paisaje
b) Conferencias
c) Cursos de posgrado
d) Difusión de la obra de Palerm
e) Redes
f) Publicaciones

A continuación ofrecemos un resumen de cada una de ellas en los casi diez años de vida de la Cátedra.

A) Seminario anual y lectura del paisaje

Los seminarios y lecturas de paisajes se iniciaron al año siguiente de inaugurarse la Cátedra y se han llevado a cabo anualmente. Lo anterior significa que, por el momento, se han efectuado nueve ediciones de estos.

El formato de esta actividad se ha hecho distintivo de esta Cátedra. Cada año, una de las cuatro instituciones tiene a su cargo la definición de un tema, así como la organización y realización del seminario, seguido de un recorrido de campo y lectura del paisaje, a la manera que Palerm lo hacía con nosotros.

Se lleva a cabo de la siguiente manera: el primer día se desarrolla el seminario, en el que participan investigadores expertos en la temática y provenientes de diversas instituciones, tanto de las que organizan esta Cátedra como de otras instituciones académicas, y el segundo día se hace un recorrido con lectura del paisaje por una zona seleccionada en relación con la temática del seminario. El objetivo principal de este evento es que participen los estudiantes de antropología de las distintas instituciones, para lo que reciben el apoyo correspondiente; cabe mencionar que también han participado estudiantes de otras instituciones que lo han solicitado. El propósito es que conozcan enfoques en distintas temáticas y su constatación empírica a través de la observación en campo, mediante la lectura del paisaje.

Los temas que se han abordado en esa actividad central de la Cátedra han sido los siguientes:[13] «La obra de Ángel Palerm y la actualidad», «La región a debate: pasado y futuro», «Obras hidráulicas y territorio», «Globalización y flujos de personas, bienes y capitales: transformaciones de paisajes rurales y urbanos en México», «Etnografía y análisis territorial del centro histórico de la ciudad de México y la mirada antropológica», «Los pueblos huerteros: sistemas agrícolas con énfasis en el sustento alimentario», «La construcción histórica del Bajío guanajuatense como paisaje cultural» y «Problemáticas y enfoques de la antropología española actual».

B) Conferencias

Las conferencias, si bien han sido una actividad anual, por lo general son organizadas por cada institución de acuerdo con sus calendarios y coyunturas específicas que permiten contar con un especialista que las dicte. En ellas participan profesores, investigadores y, particularmente, estudiantes. Como conferencistas han participado diez profesores investigadores, colegas, alumnos o discípulos de Ángel Palerm, ocho de ellos provenientes de instituciones españolas (Universidad Autónoma de Barcelona, Universidad Autónoma de Madrid, Universidad de Barcelona, Universidad de Lleida y Universidad Rovira i Virgili), y dos, de Estados Unidos (Universidad de California y Universidad de Indiana, en Pennsylvania).

13 La información completa sobre esta actividad y las siguientes se puede consultar en el Anexo que aparece al final de este ensayo.

Los temas atendidos en estas conferencias han sido los siguientes: campesinado y antropología con base en enfoques palermianos, parentesco, desarrollo de la antropología en España, etnicidad, movimientos indígenas-campesinos en los Andes, migrantes en España y en Estados Unidos, Estado y políticas públicas, ciudadanía y multiculturalismo, reforma agraria en Ecuador y aguas minerales, un rubro importante en los sistemas hídricos (cfr. Anexo).

C) Cursos de posgrado

Los cursos se han impartido, desde un principio, en la Universidad Iberoamericana. Se trata de cursos intensivos a lo largo de una semana y en ellos participan los estudiantes de posgrado de las cuatro instituciones que conforman la Cátedra, ya sea de manera presencial o por videoconferencia. Estos cursos, además, se difunden por internet.

Esta actividad se inició en el 2009, y desde entonces se ha impartido un curso cada año. Han estado a cargo de ello dos profesores mexicanos discípulos de Ángel Palerm: los doctores Andrés Fábregas (CIESAS) y Laura González (Indiana University of Pennsylvania). El resto de cursos han sido ofrecidos por profesores provenientes de universidades españolas: doctores Victor Bretón (Universidad de Lleida), Carlos Giménez (Universidad Autónoma de Madrid), Juan José Pujadas (Universidad Rovira i Virgili) y Jordi Roca (Universidad Rovira i Virgili).

Entre los temas impartidos en estos cursos se encuentran los siguientes: globalización y multiculturalismo, desarrollo rural y etnicidad en los Andes, antropología aplicada y los planteamientos de Ángel Palerm, modelos microeconómicos con base en Chayanov para el estudio de migrantes en California, antropología de la región y globalización y modernización de la desigualdad de género (cfr. Anexo).

D) Actividades de difusión

Las actividades de difusión se han llevado a cabo, básicamente, para dar a conocer a través de la Cátedra la figura académica y el pensamiento de Ángel Palerm.

La Cátedra misma, sus objetivos, propósitos, alcances y avances, se ha presentado en diferentes espacios, especialmente mexicanos y españoles, en el marco de la celebración de congresos de antropología o de sociología, o bien

en instituciones diversas en ambos países. Lo mismo ha ocurrido con la obra publicada y reeditada de Palerm, a la que nos referiremos más adelante (cfr. Anexo).

Por lo que corresponde a la difusión de la obra escrita de Ángel Palerm, con el apoyo de la Cátedra se han presentado sus libros, particularmente la serie de *Historia de la etnología* y *antropología y marxismo*, en reuniones que involucran a estudiantes de antropología. Entre ellas están las reuniones periódicas de la Red Mexicana de Instituciones de Formación de Antropólogos (RedMIFA) que agrupa, como su nombre indica, a prácticamente todas las instituciones de enseñanza de la antropología en México tanto a nivel de licenciatura como de posgrado, y que nació en el año 2000 para llevar a cabo una cooperación interinstitucional y un intercambio académico entre ellas.[14] Otro espacio en el que se ha presentado la obra de Palerm es en el coloquio de estudiantes de antropología que periódicamente celebra El Colegio de San Luis, un centro de investigación y docencia que ofrece un posgrado en antropología al centro-norte del país. Esta es una manera de dar a conocer su obra y de involucrar a profesores y estudiantes a leerla y promoverla, así como a analizarla e, incluso, criticarla.

Como parte de esta actividad, se ha difundido también el número 45 de la revista del CIESAS, *Desacatos. Revista de Antropología Social*, publicada en el 2014 y cuyo tema es «Antropología de campo: Ángel Palerm».[15] En la sección central, «Saberes y razones», aparece un conjunto de trabajos orientados a mostrar la importancia que el trabajo de campo tuvo en la vida y enseñanzas de Palerm, así como en las instituciones que él fundó, reforzó o en las que se dio a conocer; la responsable de dicha sección fue Marisol Pérez Lizaur, quien logró conjuntar a colegas, alumnos e, incluso, discípulos que nunca lo conocieron, entre quienes se encuentran Robert V. Kemper (quien falleció poco antes de que se publicara su contribución), Gustavo Lins Ribeiro, Carlos Giménez Romero, Laura González, Victor García y Roger Magazine. Ese mismo número 45 incluye en la sección «Legados» la descripción, a cargo de Ximena González Munizaga, del contenido del «Archivo Ángel Palerm y Carmen Viqueira»,

14 Una actividad sin precedente llevada a cabo por la RedMIFA ha sido el proyecto titulado «**Antropología de la Antropología** (AdelA): Diagnóstico y perspectivas de la antropología en México», que, financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México (CONACYT), tiene como objetivo principal generar un autodiagnóstico de la antropología mexicana.

15 Este número de *Desacatos* fue presentado en el III Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología, celebrado en la ciudad de México en septiembre del 2014.

que resguarda la Biblioteca Ángel Palerm del CIESAS Distrito Federal. En la sección «Testimonios» aparece una reflexión sobre el tema a cargo del mismo Kemper, y en la correspondiente a «Reseñas», aquella que sobre los tres volúmenes de *Historia de la Etnología* escribiera Pujadas, a la cual hicimos referencia más arriba (cfr. Anexo).

E) Redes

Una de las actividades que no eran parte explícita de los objetivos de la Cátedra, pero que estaban en su espíritu, es la creación de redes académicas interinstitucionales, internacionales e, incluso, interdisciplinarias. Se ha avanzado en la conformación de redes temáticas en torno a cuestiones relacionadas con aquellas que impulsó Palerm y, por ende, la Cátedra. Entre ellas se encuentran las dos siguientes:

a) Globalización y sistema mundo con el Dr. Hugo Valenzuela de la Universidad Autónoma de Barcelona, España.

b) Campesinado y desarrollo social con el Dr. Victor Bretón de la Universidad de Lleida, España

Como ha sido evidente, la Cátedra ha sido una verdadera plataforma para que se establezcan vínculos académicos de diferente índole entre investigadores mexicanos y, particularmente, españoles. Un ejemplo de ello es la publicación en el 2014, por parte del CIESAS, del libro *Retos y estrategias del empresario étnico. Estudios de caso de empresarios latinos en los Estados Unidos y empresarios inmigrantes en España*, que prepararon conjuntamente Magdalena Barros (CIESAS Distrito Federal) y Hugo Valenzuela (Universidad Autónoma de Barcelona). Además, a raíz del curso dictado por Victor Bretón (Universidad de Lleida) en el CIESAS Sureste, dos investigadoras de esa sede, Araceli Burguete y Dolores Palomo, están colaborando en un libro colectivo que Bretón coordina, que versará sobre pueblos indígenas y desarrollo en América Latina y que esperamos que pronto salga a la luz.

F) Publicaciones

En la página de la Cátedra Ángel Palerm del CIESAS se encuentra un apartado que hace referencia a sus publicaciones, clasificadas como de su autoría, en coautoría, homenajes y entrevistas.

En este rubro la Cátedra tiene como objetivo, por un lado, continuar con la reedición de aquella obra agotada, particularmente de la serie *Historia de la Etnología*, cuyas últimas ediciones han aparecido dentro de la serie *Teoría Social* de la Universidad Iberoamericana y con el sello de la Cátedra Ángel Palerm. Por otro lado, continuar con la elaboración y edición de «Escuelas de pensamiento en Antropología» y, con ello, continuar esa *Historia de la Etnología* que inició Palerm. Él dejó lista la selección y traducción de los textos correspondientes a la Escuela Alemana de Antropología. Por parte de la Cátedra se ha solicitado, con la venia en su momento de Carmen Viqueira, a Esteban Krotz, que lleve a buen término esa nada fácil tarea. Krotz, alemán nativo, antropólogo excelente y discípulo de Palerm, ha aceptado, por lo que esperamos pronto tener y trabajar ese cuarto ejemplar de la *Historia de la Etnología* sobre la escuela germana.

Otro esfuerzo desde la Cátedra ha sido la preparación, por parte de Patricia Torres Mejía (CIESAS D. F.), de una amplia biobibliografía de Ángel Palerm, que ya dictaminada y bajo el título de «Vida y obra de Ángel Palerm Vich (1917-1980)», será publicada por la Universidad Iberoamericana en convenio con las otras instituciones signatarias de la Cátedra.

Las cátedras Ángel Palerm México-España

Ángel Palerm salió, forzado, de España en 1939 a bordo del barco *Mexique* y llegó a México donde, como hemos relatado, se formó y desplegó toda la riqueza que nos legó. A España regresó, primero en vida y después tras su muerte, a través de su obra. De hecho, el primer homenaje que se le rindió en forma de publicación apareció precisamente en España, en Cataluña, y es sin duda el más ambicioso y completo de todos los que le siguieron. Se trata de *Història i antropologia. A la memòria d'Ángel Palerm*, a cargo de Neus Escandell e Ignasi Terradas y publicado solo cuatro años después de su fallecimiento. Trabajo arduo si consideramos la profusión en su contenido que incluye a un total de 26 autores: unos —amigos, colegas o discípulos— rinden tributo al hombre y su obra, otros escriben artículos alrededor de temas que él trabajó; la rica selección incluye un currículum vítae y un artículo poco conocido de Palerm titulado «La guerra civil española de Mister Thomas». Es de notar la enorme participación de antropólogos españoles en general y catalanes en particular.

A este homenaje publicado le siguieron tres más, publicados en México: *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*, coordinado por Susana Glantz (1987) también con una larga lista de participantes, dentro de los cuales no figuran antropólogos españoles,[16] seguido de los dos volúmenes a cargo de Modesto Suárez (1990) titulados *Historia, Antropología y Política. Homenaje a Ángel Palerm*, publicados por Alianza Editorial Mexicana en 1990 y que reúne a otra veintena de autores.[17] Entre ellos, Neus Escandell Tur con un ensayo que, titulado «Ángel Palerm: estudiante y dirigente anarquista. Notas sobre el anarquismo en Ibiza y Formentera 1931-1936. Los primeros días de la guerra», reconstruye esa parte de la vida de Palerm poco conocida. El tercer homenaje publicado siguió al acto que, en conmemoración del 25 aniversario del CIESAS, organizamos en la emblemática Casa Chata del CIESAS en la ciudad de México; se llevó a cabo el 7 de septiembre de 1998. John Murra y Eric Wolf no pudieron asistir, pero el primero envió una nota que se leyó en el acto y Wolf escribió la presentación a *Antropología y Marxismo*, a la cual se hizo alusión antes. El resultado se tituló *La diversidad intelectual.* Ángel Palerm in memoriam (García Acosta, 2000),[18] haciendo eco de aquello que mencionara Palerm:

> Si yo alguna vez voy a ser recordado en la antropología mexicana, me gustaría serlo por haber roto el monopolio intelectual […] por haber puesto tanto empeño [y] haber establecido una diversificación intelectual que yo espero se consolide y anule la posibilidad de cualquier cacicazgo […] Yo me siento muy satisfecho de haber contribuido a crear esa diversidad intelectual (García Acosta, 2000: 18-19).

16 Participaron en esta obra, en orden de aparición: Susana Glantz (responsable), Jorge Alonso, Lawrence Krader, Richard P. Schaedel, Andrés Fábregas, Teresa Rojas, Nicolas Hopkins, Gonzalo Aguirre Beltrán, José Lameiras, Guillermo de la Peña, Hugo G. Nutini y Jean Forbes de Nutini, Margarita Nolasco, Marijose Amerlinck, Tomás Martinez Saldaña, Henri Favre, Sideny Mintz, Robert V. Kemper, Virginia Molina, Larissa Lomnitz, Stanley Diamond, Eric R. Wolf, Claudio Lomnitz, Joseph Lopreato y Giselle Horton, Abraham Iszaevich y Richard N. Adams

17 En estos dos volúmenes participaron, en orden de aparición: Modesto Suárez, responsable. En vol. 1: Gonzalo Aguirre Beltrán, Neus Escandell Tur, Javier Malagón Barceló, Karl A. Wittfogel, Lawrence Krader, Jesús Monjarás-Ruiz, William T. Sanders y Barbara J. Price, Gene C. Wilken, Pedro Carrasco, John Víctor Murra, Richard P. Schaedel y Manuel M. Marzal. En el vol. 2: Robert V. Kemper, Marisol Pérez Lizaur, Teodor Shanin, John Lynch, Carmen Viqueira, Guadalupe Jiménez Codinach, Ilya Prigogine e Isabel Stengers, Richard N. Adams, Joseph Lopreato y Giselle Horton.

18 Colaboran en este volumen, en orden de aparición: Virginia García Acosta (responsable), Roberto Melville, Jesús Contreras, Ignasi Terradas, Joan J. Pujadas, Juan Vicente Palerm Viqueira, Carmen Viqueira, Jorge Alonso, Brigitte Boehm, Tomás Martinez Saldaña, Virginia Molina, Andrés Fábregas y Richard N. Adams.

A lo largo de este ensayo hemos pasado revista a las actividades de la Cátedra y a algunas previas a esta, en las que hemos ido destacando las colaboraciones que al respecto hemos llevado a cabo, de muchos años atrás, con los colegas españoles. Pero era necesario reforzarlas con acciones específicas, y Ángel Palerm fue, de nuevo, el detonador de ello.

La Cátedra Ángel Palerm en España era un sueño acariciado desde la concepción misma de la Cátedra mexicana. El 29 de noviembre del 2005, día en que se inauguró en México, en el discurso inaugural García Acosta mencionó lo siguiente:

> la firma de esta Cátedra constituye la primera parte de un proyecto más ambicioso en apoyo a la investigación y la formación en antropología [...] proyecto [que] tiene como objetivo establecer una colaboración y un intercambio con otras instituciones de educación superior del extranjero que, dentro del marco antes delineado, se amplifique e intensifique con la participación de Universidades españolas en las cuales el paso y las enseñanzas de Ángel Palerm fueron definitivas y están aún presentes. Me refiero en particular a la Universidad Complutense de Madrid, la Universidad Autónoma de Madrid, la Universidad de Barcelona y la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona. Con ellas hemos iniciado ya conversaciones que esperamos pronto cristalicen en acuerdos definitivos.[19]

¡Cuánto tarda una idea en hacerse realidad!

El 29 de enero del 2014, en la sede de la varias veces citada Casa Chata del CIESAS en la ciudad de México, lugar donde se fundara el CIESAS hace casi 42 años, se llevó a cabo la presentación del *Convenio de colaboración entre universidades españolas y la Cátedra Ángel Palerm para el fomento y estudio de su obra*. Se hizo, como solemos hacerlo, en el marco de un evento académico. En este se habló de la figura académica de Ángel Palerm, de sus principales enfoques de análisis y de sus aportaciones a la antropología en México, así como de la influencia que tuvo entre colegas españoles.

Por lo que toca al convenio, en él participan cuatro universidades: la Universidad Rovira i Virgili (Tarragona), la Universidad de Sevilla, la Universidad Autónoma de Madrid y la Universidad de Barcelona, se definió en diciembre del 2013 y es el anhelado resultado de pláticas e intercambios por más de tres

19 Cfr. <www.ciesas.edu.mx/catedra_palerm/archivos/Garcia_CAPalerm.pdf>.

años con los colegas españoles. Se debe reconocer el liderazgo que en ello jugó, particularmente, Juan José Pujadas de la Universidad Rovira i Virgili, así como los responsables de las otras tres signatarias del Sistema Universitario Español: Encarnación Aguilar (Universidad de Sevilla), Carlos Giménez (Universidad Autónoma de Madrid) y Jesús Contreras (Universidad de Barcelona). Entre los objetivos y tareas a los que compromete dicho convenio están los siguientes:

a) Estrechar los lazos académicos entre las instituciones firmantes del convenio con la Cátedra Ángel Palerm de México.

b) Fomentar y desarrollar proyectos conjuntos o compartidos, preferentemente en el ámbito del análisis de historia de la etnología, de la etnohistoria mexicana, de la antropología económica, de la ecología política e identidades étnicas.

c) Llevar a cabo intercambio de estudiantes de posgrado entre las instituciones académicas de ambas cátedras en programas conjuntos de formación profesional.

d) Garantizar la circulación académica de profesores-investigadores en ambos sentidos, México y España, para dar cursos, estancias sabáticas, asesorar a tesistas e impartir conferencias.

e) Organizar cursos sobre el pensamiento y vigencia de la obra de Ángel Palerm para el análisis de problemáticas actuales.

Este convenio de colaboración entre cuatro universidades españolas y la Cátedra Ángel Palerm de México fue presentado posteriormente en España, en un contexto más amplio: el XII Congreso de Antropología, que se realizó en Tarragona, al cual hice alusión anteriormente.

Y para cerrar con «broche de oro», como suele decirse, al día siguiente de esa firma se llevó a cabo el seminario y lectura del paisaje con la participación de los colegas signatarios del tan esperado convenio. El seminario se llevó a cabo en la Universidad Iberoamericana, y se organizó en torno a dos ejes temáticos: el primero fue sobre la problemática y enfoques de la antropología española actual, en el que expusieron los colegas españoles, y el segundo eje fue sobre los sistemas de riego en el Acolhuacan, con presentaciones a cargo de colegas y estudiantes de la Ibero. El recorrido y lectura del paisaje se llevó a cabo a lo largo de todo el día posterior, en relación al segundo tema. Los colegas españoles, profesores y alumnos de las cuatro instituciones mexicanas recorrieron la zona

septentrional del Acolhuacan, por pueblos del somontano y de la sierra, para finalizar en la estación de campo José de Acosta que fundara Palerm.

Esperamos que ambas cátedras, de la mano, continúen impulsando los planteamientos originales de aquella fundada hace casi una década en el sentido de amplificar los enfoques, metodologías, temas y problemas que Palerm desplegó, la apertura de pensamiento que impulsó, así como el espíritu crítico y analítico que siempre lo motivó, elementos todos que imprimió en las instituciones mexicanas y españolas en cuya fundación y desarrollo colaboró de diferentes maneras y en diferentes momentos de su activa vida académica ese antropólogo isleño a quien Eric Wolf, en la multicitada presentación que aceptó escribir para la reedición de *Antropología y marxismo*, describió como «un colega que combinó sus enormes dotes intelectuales con la pasión por un conocimiento que pudiese cambiar al mundo» (Wolf, 2008: 21).

Referencias bibliográficas

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1980), «In memoriam Ángel Palerm Vich, 1917-1980», en *Anales de Antropología*, 17 (2), México.

Fábregas, Andrés (1997), Ángel Palerm Vich, Semblanzas, El Colegio de Jalisco, Guadalajara, México.

García Acosta, Virginia (coord.) (2000), *La diversidad intelectual. Angel Palerm in memoriam*, CIESAS, México.

Glantz, Susana (comp.) (1987), *La Heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*, Fondo de Cultura Económica, México.

González Munizaga, Ximena (2014), «El Fondo Documental «Ángel Palerm y Carmen Viqueira Landa»del CIESAS», en *Desacatos. Revista de Antropología Social:* «Antropología de campo: Ángel Palerm», 45: 131-133.

Kelly Truesdell, Isabel y Ángel Palerm (1952), *The Tajin Totonac. Part 1. History, Subsistence, Shelter and Technology*, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publication 12, Washington, D.C.

Palerm, Ángel (1962a), *Observaciones sobre la Reforma agraria en Italia*, Estudios y monografías núm. 9, Publicaciones y Documentos Técnicos, Departamento de Asuntos Sociales, Unión Panamericana, Secretaría General de la Organización de Estados Americanos, VIII, Washington, D.C.

Palerm, Ángel (1962b), «Observaciones sobre la planificación regional», *Cuadernos Informativos de Desarrollo Económico-Social*, 2.ª época, fascículo 1, Instituto Balmes de Sociología, Madrid, pp. 55-69.

Palerm, Ángel (1968), *Productividad agrícola: un estudio sobre México*, Centro Nacional de Productividad, Ediciones Productividad XII, México.

Palerm, Ángel (1972), *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*, Secretaría de Educación Pública, SEP-Setentas, núm. 55, México.

Palerm, Ángel (1973), *Obras hidráulicas prehispánicas en el sistema lacustre del valle de México*, SEP-INAH, México.

Palerm, Ángel (1979), «Sobre la formación del sistema colonial; Apuntes para una discusión», en Enrique Florescano, (comp.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina, 1500-1975*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 93-127.

Palerm, Ángel y Eric R. Wolf (1972), *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, Secretaría de Educación Pública, SEP-Setentas, núm. 32, México,

Pujadas, Juan José (2014), «*Historia de la etnología* de Ángel Palerm: humanismo y criticismo al servicio de una visión poscolonial de la antropología», en *Desacatos. Revista de Antropología Social*: «Antropología de campo: Ángel Palerm», 45: 149-153.

Steward, Julian H. (1955), *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*, University of Illinois Press, Urbana.

Suárez, Modesto (coord.) (1990), *Historia, Antropología y Política. Homenaje a Angel Palerm*, 2 vols., Alianza Editorial-Universidad Iberoamericana, México.

Wolf, Eric R. (2008), «Presentación», en Ángel Palerm, *Antropología y Marxismo*, Colección Clásicos y Contemporáneos en Antropología, CIESAS/ Universidad .

Anexo

Actividades de la cátedra Ángel Palerm 2005-2014

a) Seminario anual y lectura del paisaje

- Noviembre de 2006: «La obra de Ángel Palerm y la actualidad», organizada por El Colegio de Michoacán y con recorrido y lectura del paisaje por la zona arqueológica de Guachimontones, Jal.

- Noviembre 2007: «La región a debate: pasado y futuro», organizada por la Universidad Iberoamericana, con recorrido y lectura del paisaje a la zona del Acolhuacan, alrededor de la emblemática casa de trabajo José de Acosta que fundara precisamente Palerm en la década de los setenta del siglo pasado en el pueblo de Tepetlaoztoc, estado de México.
- Octubre 2008: «Obras hidráulicas y territorio», organizado por el CIESAS, con recorrido y lectura del paisaje en el oriente de Morelos.
- Mayo 2010: «Globalización y flujos de personas, bienes y capitales: transformaciones de paisajes rurales y urbanos en México», organizado por El Colegio de Michoacán, con recorrido por el Bajío zamorano (noroccidente de Michoacán).
- Noviembre 2011: «Etnografía y análisis territorial del centro histórico de la ciudad de México y la mirada antropológica», organizado por la UAM-Iztapalapa, con recorrido por el centro de la ciudad de México.
- Noviembre 2012: «Los pueblos huerteros: sistemas agrícolas con énfasis en el sustento alimentario», organizado por el CIESAS Occidente, con recorrido por huertas en suelos de aluvión y terrazas, por manantiales y obras hidráulicas.
- Julio 2013: «La construcción histórica del Bajío guanajuatense como paisaje cultural», organizado por El Colegio de Michoacán, con recorrido en zonas arqueológicas de Michoacán y Guanajuato.
- Enero 2014: «Problemáticas y enfoques de la antropología española actual», organizado por la Ibero, con lectura del paisaje por los sistemas de riesgo en el Acolhuacan septentrional.

B) Conferencias

- Octubre 2006: Dra. Susana Narotzky (Universidad de Barcelona, España), «Conexiones: Palerm y la antropología en España».
- Diciembre 2007: Dr. Jorge Grau (Universidad Autónoma de Barcelona, España), «Y sin embargo se mueve…».
- Abril 2008: Dr. Claudio Esteva Fabregat (El Colegio de Jalisco, México), «Situación y Desarrollo de una Antropología en España».

- Noviembre 2009: Dr. Hugo Valenzuela (Universidad Autónoma de Barcelona, España), «Gentrificación étnica en Barcelona: el caso de la comunidad pakistaní».
- Octubre 2009: Dr. Juan José Pujadas (Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, España), «Debates recientes en la Antropología española: ciudadanía, multiculturalismo y globalización».
- Agosto 2010: Dr. Victor Breton (Universidad de Lleida, España), «¿Tempestad en los Andes? De la lucha por la tierra al 'Sumak Kausay'».
- Marzo 2012: Dra. Laura González (Universidad de Indiana en Pennsylvania, Estados Unidos), «¿Cómo estudiamos la diáspora mexicana?».
- Junio 2013: Casey Walsh (Universidad de California en Santa Bárbara, Estados Unidos), «Las aguas minerales en México: más allá de la formación del Estado».
- Abril 2013: Dr. Victor Bretón (Universidad de Lleida, España), «De la exclusión al reconocimiento y viceversa: movimiento indígena, Estado y políticas públicas en los Andes ecuatorianos».

C) Cursos de posgrado

- Octubre 2009: Dr. Joan José Pujadas (Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, España), «Ciudad multicultural: globalización, imágenes transnacionales e identidades».
- Septiembre 2010: Dr. Victor Breton (Universidad de Lleida, España), «Desarrollo rural y etnicidad en América Latina: enseñanzas desde los Andes».
- Febrero 2011:
- Marzo 2012: Dra. Laura González (Universidad de Indiana en Pennsylvania, Estados Unidos), «La aplicación de genealogías en el análisis de procesos microeconómicos, demográficos y de intercambio».
- Febrero 2013: Dr. Andrés Fábregas (CIESAS Sureste, México), «Antropología de la región».
- Enero 2014: Dr. Jordi Roca (Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, España), «Sexo, amor y género en la globalización».

D) Actividades de difusión

1. Presentación de los objetivos, propósitos, alcances y avances de la Cátedra Ángel Palerm:

- Julio 2010: X Congreso Español de Sociología en Pamplona, España.
- Septiembre 2011: XII Congreso de Antropología en León, Castilla, España.
- Septiembre 2011: Universidad Autónoma de Madrid, España.
- Septiembre 2012: II Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología en Morelia, México.
- Septiembre 2014: III Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología en la Ciudad de México.
- Enero 2014: XIII Congreso de Antropología en Tarragona, España.

2. Presentación de los libros de Ángel Palerm:

- 2007: XIII Reunión de la Red Mexicana de Instituciones de Formación de Antropólogos (RedMIFA), Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México. Participaron: Dra. Carmen Bueno, Dra. Marisol Pérez Lizaur (Universidad Iberoamericana, México) y Dr. Roberto Melville (CIESAS, México).
- 2007: Coloquio Nacional de Estudiantes de Posgrado en Antropología Social. Miradas actuales de la antropología en México, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, México. Participaron: Dr. Claudio Garibay (El Colegio de Michoacán), Dr. David Robichaux (Universidad Iberoamericana) y Dr. Mauricio Genet.
- 2011: Presentación del libro *Antropología y Marxismo*, CIESAS D.F. Participaron: Dr. Federico Besserer (UAM-Iztapalapa, México), Dra. Carmen Bueno (Universidad Iberoamericana, México) y Dr. Carlos Giménez (Universidad Autónoma de Madrid, España).
- 2014: III Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología, Ciudad de México, presentación del número 45 de la revista *Desacatos* del CIESAS. Participaron: Alberto Aziz (CIESAS Distrito Federal, Director de *Desacatos*), Margarita Campos (exalumna de Ángel Palerm), Carmen Icazuriaga (Ciesas Distrito Federal), Roger Magazine (Universidad Iberoamericana), y Roberto Melville (Ciesas Distrito Federal).

Normes de publicació de la revista Arxiu d'Etnografia de Catalunya

- El textos, originals i inèdits, s'han de presentar en suport informàtic via correu electrònic (itantropo@gmail.com), preferiblement en format Word (.doc); a més, cal enviar-ne una còpia en paper a l'adreça:

Secretaria de la revista Arxiu d'Etnografia de Catalunya

Universitat Rovira i Virgili

Av. de Catalunya, 35

43002 Tarragona

- Els articles poden estar escrits en català, castellà, anglès, francès, portuguès i italià.

- El títol ha d'anar en majúscules i negreta, i els títols dels diferents apartats, numerats en minúscules i negreta.

- Després del títol inicial ha d'aparèixer la informació de l'autoria: nom i cognoms de l'autor o autors, nom del màster o posició que ocupen i institució a què pertanyen i adreça electrònica, dos resums (en l'idioma original del text i en anglès, d'aproximadament 200 paraules cadascun), i cinc paraules clau per facilitar la indexació de l'article.

- L'extensió dels originals ha de ser la següent: 8.000 paraules per als articles (uns 15 fulls), 3.000 per a les notes de recerca (uns 6 fulls) i 1.000 per a les ressenyes (uns 2 fulls). Els treballs han d'anar numerats i incloure notes (al peu) i bibliografia (al final del text).

- El cos del text ha d'estar escrit en lletra Times New Roman (TNR), mida 12 punts, alineat a la dreta i a l'esquerra i amb un interlineat d'1,5 cm. Els paràgrafs s'han d'espaiar, sense sagnar a l'inici. Els marges del full han de ser de 2,5 cm.

- Les notes també han d'estar escrites en lletra TNR, però amb una mida de 10 punts i interlineat senzill.

-Les cites textuals s'han d'escriure al cos del text (i no com a nota al peu), en lletra rodona (i no cursiva) i entre cometes. Si tenen més de quatre línies, han

d'anar com a paràgraf a part, també en cometes i lletra rodona, amb un cos de lletra TNR 10 punts, interlineat senzill i una sagnia de 5 cm.

- La bibliografia ha d'estar ordenada alfabèticament i s'ha d'adaptar als exemples següents:

* Llibre: Bourdieu, P. (2000) *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

* Article revista: Cohen, E. (1986) "Lovelorn Farangs: The Correspondence between Foreign Men and Thai Girls" *Anthropological Quarterly*, 59 (3): 115-128.

* Capítol llibre: Agustín, L. M. (2003) "La industria del sexo, migrantes en Europa y prostitución". A Guasch, O. i Viñuales, O. (eds.) *Sexualidades. Diversidad y control social.* Barcelona: Bellaterra. 259-277.

* En els documents que es poden trobar a Internet cal indicar, a més de la citació correcta, l'adreça sencera i la darrera data d'accés.

* Les referències literals en el text s'han de fer així: (Bourdieu, 2000: 4), i només cognom i any (Cohen, 1986) en referències al text no literals.

- Si l'article conté il·lustracions, han de tenir la qualitat suficient per ser reproduïdes. Poden enviar-se en suport informàtic, en els formats més usuals (preferentment .jpg), i cal indicar on posar-les.

- Els articles que no compleixin els requisits de format, presentació, contingut o termini seran retornats.

- La decisió del Consell de Redacció sobre la possible publicació de l'article, d'acord amb criteris de qualitat científica, s'ha de comunicar als autors en el termini d'un mes després de la recepció. En cas de vistiplau, es poden suggerir eventuals millores abans d'enviar el treball a dos avaluadors externs, a través del sistema d'avaluació d'experts (peer review), de manera confidencial i anònima (cegament doble), els quals han d'emetre un informe. En cas de desacord cal demanar una tercera avaluació. El Consell de Redacció té la decisió final a la vista dels informes dels avaluadors.

- La resposta sobre l'avaluació externa ha de ser comunicada en el termini de dos mesos.

- Els autors són els únics responsables del contingut de l'article.

Rules for publication in the journal Arxiu d'Etnografia de Catalunya

- The texts must be original and unpublished, and submitted via email (itantropo@gmail.com), preferably in Word format (. doc). A paper copy must also be sent to the address:

Office of the secretary of the journal Arxiu d'Etnografia de Catalunya

Universitat Rovira i Virgili

Av. de Catalunya, 35

43002 Tarragona

- Articles can be written in Catalan, Spanish, English, French, Portuguese or Italian.

- The title should be capitalized and bold, and the titles of the different sections numbered in lowercase and bold.

- Information about the authors should be placed immediately after the initial title: name of the author or authors, name of the master's degree or the post they hold, the institution to which they belong and e-mail address, two abstracts (in the original language of the text and in English, of about 200 words each), and five key words to facilitate indexing of the article.

- The length of the originals should be as follows: 8,000 words for articles (about 15 sheets), 3,000 for research notes (about 6 sheets) and 1,000 for book reviews (about 2 sheets). Entries must be numbered and include footnotes and references (end of text).

- The body of the text should be written in a 12-point Times New Roman (TNR) font, justified right and left with a spacing of 1.5 cm. Paragraphs should be separated by a blank line and the first line should not be indented. The margins should be 2.5 cm.

- Footnotes should also be written in TNR, but the font should be 10 point and lines should be single spaced.

-Quotes should be included in the body of the text (and not as footnotes) in roman type (not italics) and enclosed in quotation marks. A quote more than four lines long should be a separate paragraph, also enclosed in quotation

marks, roman type and a font size of TNR 10, single spaced and indented 5 cm.

- The bibliography should be in alphabetical order and must follow the models below:

* Book: Bourdieu, P. (2000) *La dominación masculina*. Barcelona. Anagrama.

* Journal article: Cohen, E. (1986), "Lovelorn Farangs: The Correspondence between Foreign Men and Thai Girls" *Anthropological Quarterly*, 59 (3): 115-128.

* Book chapter: Agustín, L. M. (2003) "La industria del sexo, migrantes en Europa y prostitución" In Guasch, O. & Viñuales, O. (eds) *Sexualidades. Diversidad y control social*. Barcelona: Bellaterra. 259-277.

* For documents that can be found on the Internet, as well as the correct citation, the complete address and the last date of access should be noted.

* Verbatim references to other texts should be indicated as follows: (Bourdieu 2000: 4). Non-verbatim references to other texts need only be indicated by surname and year: (Cohen, 1986).

- If the article contains illustrations, they should be of sufficient quality to be reproduced. They can be sent electronically, in most common formats (preferably. jpg), and indications should provided about where they are to be placed.

- The articles that do not meet the requirements of format, presentation, content or deadline will be returned.

- The Editorial Board's decision on whether to publish the article, based on criteria of scientific quality, shall be communicated to the authors one month after receipt. If the article is provisionally accepted, you can suggest possible improvements before it is submitted confidentially and anonymously (double blind) to two external reviewers for peer review. Each of the reviewers will issue a report. If they do not agree, a third opinion will be requested. The Editorial Board will base its final decision on the peer-review reports.

- The result of the peer-review process will be communicated to authors within two months.

- The authors are exclusively responsible for the content of the article.

dafits

ita

[publicacions]
urv

ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885